КАТОЛИЧЕСКАТА ЦЪРКВА ОТ ИЗТОЧЕН ОБРЯД В БЪЛГАРИЯ

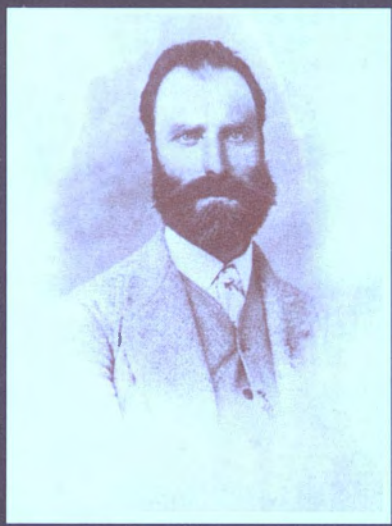
Иван Еленков

от времето на нейното учредяване
с присъединението на част от българския народ
към Рим през 1860 г. до средата на XX век

Цариград, 1860 г.

Негово Светейшество Папа Пий IX, първосвещеникът, при когото през 1860 г. била учредена Католическата църква от източен обряд сред българите.

Драган Цанков, подбудителят на мирското движение за присъединяване към Светия нрестол.



Д-р Георги Миркович, един от най-деятелните членове на Народната комисия на съединените с Рим българи в Цариград.

Отец Йожен (Евгений) Боре (1809-1878) от Обществото на отците Лазаристи, един от духовниците с големи заслуги към българската уния от 1860 г.

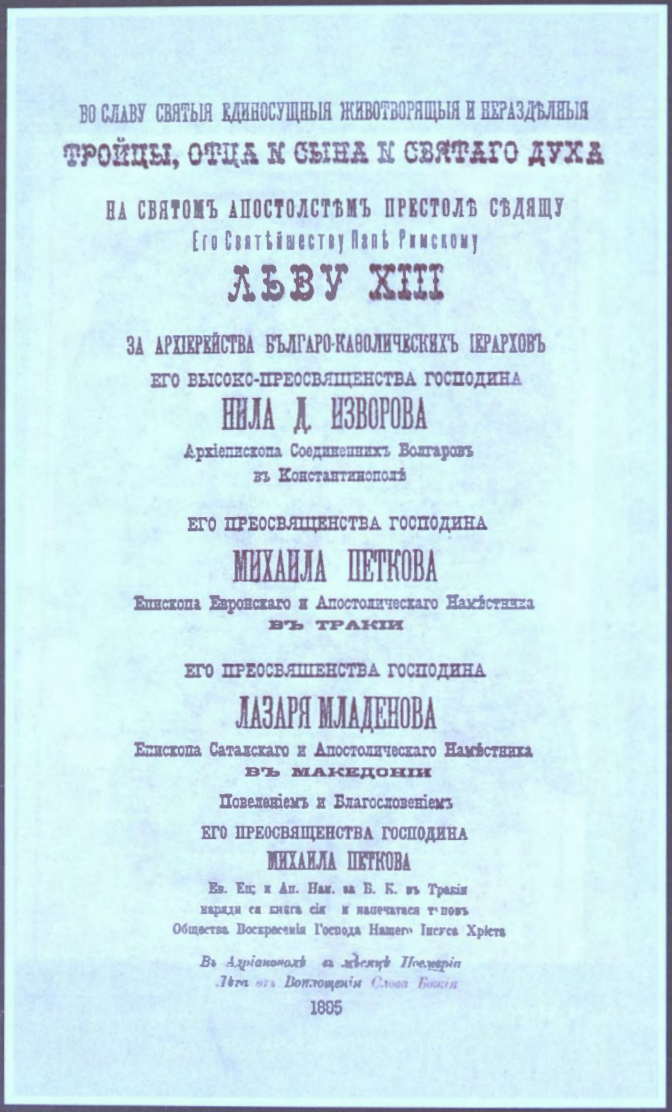
Архиепископ Йосиф Соколски, първият духовен глава на българите източни католици.

Епископ Рафаил Попов, архиереят, при когото били изградени същинските основи на Католическата църква от източен обряд в България.

Кметът на Покрован със своето семейство (70-те години на XIX век)

Архиепископ Нил Изворов, църковен глава през последните десетилетия на XIX век.

Епископ Михаил Петков, владика на Одринската българо-католическа епархия.



ВО СЛАВУ СВЯТЫЯ ЕДИНОСУЩНЫЯ ЖИВОТВОРЯЩЯЯ И НЕРАЗДѢЛНЫЯ

ТРОЙЦЫ, ОТЦА И СЫНА И СВЯТАГО ДУХА

НА СВЯТОМЪ АПОСТОЛСТѢМЪ ПРЕСТОЛѢ СѢДЯЩУ

Его Святѣйшеству Папѣ Римскому

ЛЬВУ XIII

ЗА АРХІЕРЕЙСТВА БЪЛГАРО-КАѲОЛИЧЕСКИХЪ ІЕРАРХОВЪ

ЕГО ВЫСОКО-ПРЕОСВЯЩЕНСТВА ГОСПОДИНА

НИЛА Д. ИЗВОРОВА

Архіепископа Соединенныхъ Болгаровъ

въ Константинополѣ

ЕГО ПРЕОСВЯЩЕНСТВА ГОСПОДИНА

МИХАИЛА ПЕТКОВА

Епископа Европскаго и Апостолическаго Намѣстника

ВЪ ТРАКІИ

ЕГО ПРЕОСВЯЩЕНСТВА ГОСПОДИНА

ЛАЗАРЯ МЛАДЕНОВА

Епископа Сатальскаго и Апостолическаго Намѣстника

ВЪ МАКЕДОНІИ

Повелѣніемъ и Благословеніемъ

ЕГО ПРЕОСВЯЩЕНСТВА ГОСПОДИНА

МИХАИЛА ПЕТКОВА

Ев. Еп. и Ап. Нам. за Б. К. въ Тракіи

наради са книга сія и напечатася тъ повъ

Общества Воскресенія Господа Нашего Іисуса Христа

Въ Адріанополѣ въ лѣтнѣ Печатніи

Лѣта отъ Воплощенія Слова Божія

1895

Възпоменателна страница от българската източно-католическа „Книга на новородените, кръстените и миропомазаните“.

Българо-католическата гимназия в Одрин, поддържана от Обществото на отците Възкресенци. На игра в училищния двор през 1896 г.

Обща снимка от 1937 г. на бивши ученици от Одринската българо-католическа гимназия заедно с духовния предстоятел на обществото на отците Възкресенци отец Яглович и източно-католическия кириарх епископ Кирил Куртев. Като видни граждани на България, възпитаници на гимназията, могат да се споменат имената на д-р Павел Ношков, влиятелен в юридическата колегия адвокат, народен представител в кабинета на д-р Ст. Динев, Недко Каблешков, юрист и виден общественик в Пловдив, Георги Кертев, гимназиален директор в Ст. Загора и окръжен училищен инспектор, д-р Иван Кесяков, кмет на Пловдив и дългогодишен директор на Народното здраве към Министерството на вътрешните работи и народното здраве, Милош Хр. Данов, народен представител в кабинета на Малинов-Мушанов, кмет на гр. Пловдив, д-р Тодор Личев, дългогодишен главен лекар на „Мини-Перник“ и мн., мн. др.

Бежанци от Одринска Тракия в гр. Ямбол след Илинденско-Преобеаженското въстание през 1903 г.

Граждански власти, дипломатически пълномощници и представители на етниически и духовни общности в Одрин пред „Беледието“, градския съвет, през 1906 г. В центъра — епископ Михаил Петков.

Възпитаници на източно-католическата семинария в одринското предградие Кара Агач от средата на първото десетилетие на XX век.

Източно-католическо семейство в Ямбол
(снимка от първото десетилетие на XX век)

Източно-католическият клир от Одринската епархия през 1910 г.

Епископ Лазар Младенов, българо-католически владика в Солунската епархия.

Отец Йосиф Алоати, основоположник на Обществото на сестрите евхаристинки.

Сестра Еврозия Алоати, основоположница и първа предстоятелка на Евхаристинките.

Епископ Епифаний Шанов, солунски българо-католически владика.

Отец Емил Казо, директор от 1897 г. на българо-католическото средно учебно заведение в Солун, местността „Зейтинлика“, сред учители от католическите села, дошли тук на духовни упажнения.

Епископ Шанов, духовенство и верни посрещат инспектора на македонските вилаети Хилми паша, дошъл от Кукуш във връзка с обявения на 18 ноември 1902 г. правителствен реформен проект.

Прокуденият от епархията си старец, епископ Шанов, и верни на заточение на гръцкия остров Наксос през 1916 г.

Архиепископ Михаил Миров, глава на Католическата църква от източен обряд от началото на XX век през десетилетията на изпитания и войни.

Полагане на основния камък на българската източно-католическа църква „Успение Богородично“ от апостолическия администратор архимандрит Христофор Кондов, 17 декември 1922 г., София, улица „Люлин“ № 7.

Църквата (разрушена след 9 IX 1944 г) и верни в село Мустракли (1923 г.)

Духовенството в годините на следвоенното устрояване на Католическата църква от източен обряд в пределите на българските държавни граници при администраторството на архимандрит Йосафат Козаров. Пловдив, 1924 г., август.

Моми католикини след служба в село Армутлук (1924 г.)

Църквата, свещеникът, верните...
Картина от ежедневието в село Дервишка могила, юли 1924 г.

Църквата, свещеникът, верните...
Картина от ежедневието в село Соуджак, юли 1924 г.

Освещаване на знамето на Македонската католическа благотворителна лига.

Архиепископ Ронкали, дни преди пристигането му в България през април 1925 г.

Joannes XXIII

Четене на „Вероизповеданието“ по време на посвещението на отец Стефан Куртев за владика в църквата „Св. Климент“ в Рим, 5 декември 1926 г.

Епископ Кирил Куртев, духовният глава, превел църквата през тежките години на следвоенна преустройствена криза.

Епископ Куртев сред верни пред черквата „Възнесение Господне“ в Пловдив по случай храмовия празник през 1929 г.

Енорийският свещеник при софийската източно-католическа църква „Успение Богородично“ отец Иван Бонев с председателя на Македонската католическа благотворителна лига, отец Йероним Стамов и верни заедно по случай първо причастие през 1929 г.

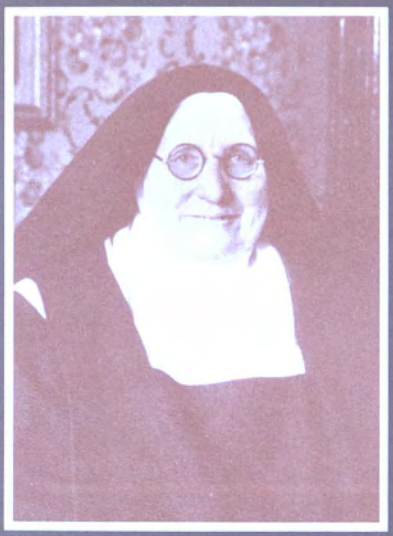
Католическите архиереи през 1929 г. В средата, Н. В. Пр. А. Дж. Ронкали, апостолически делегат в България. От дясната му страна са предстоятелите на западните католици, Н. В. Пр. Викенти Пеев, Софийско-Пловдивски апостолически наместник и Никополският епископ Н. В. Пр. Дамян Теелен. От лявата страна на монсеньор Ронкали са Н. В. Пр. Епифаний Шанов, бивш солунски владика, по това време установен на почивка в родния си град Казанлък, и Н. В. Пр. Кирил Куртев, кириарх на католиците от източен обряд.

Управителния съвет на дружеството „Св. св. Кирил и Методий“ от 1928 г. — Т. Бакърджиев, Д. Ангелов, М. Тарлиев и Т. Бояджиев.

Конференцията на източните католици в Ямбол, 29 май 1929 г.

Македонската духовна делегация от 1931 г. пред европейската общественост: В средата — православният митрополит Иларион Нишавски, викарий на Дебърската митрополия; от дясната му страна архимандрит Кирил, игумен на Рилския манастир; от ляво на митрополит Иларион — о. д-р Йероним Стамов, източно-католически свещеник на с. Куклен (Асеновградско), учредител на Македонската католическа благотворителна лига. На втория ред от дясно на ляво: православният свещеник о. Трифон Стоянов от Скопие, журналистът Стоян Симеонов от Велес и протоерей Христо Буцев, по-напред екзархийски свещеник в Загоричане (Костурско).

Източно-католическият клир след духовни упражнения в Пловдив през август 1934 г. В средата — архиепископ Ронкали и епископ Куртев.



Сестра Мария Ангелска, основателка и първа настоятелка на първия Славянски Кармилски манастир на Единението в София през 1935 г.

Сестра Мария Успенска, съоснователка и заместник-настоятелка на Обществото на сестрите Кармилитки.

Източно-католическата църква в село Гаджилово (Гранитово) и верни от селото в народни носии. Носиите най-отпред, диригентът и пеещият хор на втори план, и всичко това на фона на църковната сграда, отпечатано на пощенска картичка от средата на 30-те години на XX`век, е твърде характерно за начина, по който католиците от междувоенното време изразяват принадлежността си към общобългарската култура.

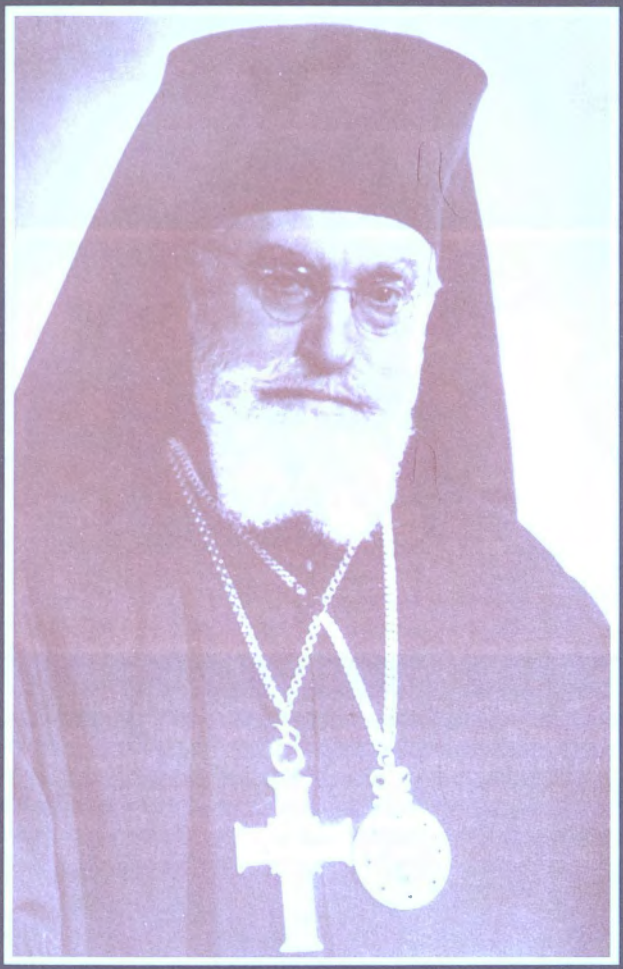
Ученици от източно-католическото училище в Малко Търново през 1935 г. Тази снимка бе избрана за лице на корицата, с мисълта да свързва вярата в децата, на които ще принадлежи Царството, с добрите надежди за бъдещето на Католическата църква от източен обряд в България. Снимката бе избрана и защото в нея може да бъде видяна също и идеята за общокултурната мисия на католицизма.

Социалното заведение на сестрите Евхаристинки в София в кв. „Разсадника“, улица „Пиротска“, от началото на 30-те години.

Безплатна трапезария за бедни деца в с. Покрован, Ивайловградско, дело на сестрите Евхаристинки 14 август 1936 г.

Делегация на католиците в общонационалното честване на 250-годишнината от Чипровското въстание през 1938 г. с венец пред костницата на загиналите за освобождението на България в Чипровския манастир.

Апостолическият делегат в България, архиепископ Мацоли, Н. В. Пр. епископ Кирил Куртев, духовенство и верни непосредствено след ръкоположението на епископ Иван Гаруфалов, 1 ноември 1942 г.



Епископ Иван Гаруфалов, архиереят комуто било отсъдено да преведе Църквата през тежкото време на установяването на комунистическата власт в България от втората половина на 40-те и началото на 50-те години на XX век.

Тържество в двора на епархиалната църква в София по случай отслужването на първа литургия на 13 юни 1948 г. на двамина млади източно-католически свещеници, отците Купен Михайлов и Гаврил Беловеждов, завърнали се в България след приключване на учението си в Рим — една от малкото крехки надежди за Църквата от това време преди повсеместните гонения на католиците през 1952 г.

Иван Еленков

КАТОЛИЧЕСКАТА ЦЪРКВА ОТ ИЗТОЧЕН ОБРЯД В БЪЛГАРИЯ

ЮБИЛЕЙ

2000

КАТОЛИЧЕСКАТА ЦЪРКВА ОТ ИЗТОЧЕН ОБРЯД В БЪЛГАРИЯ

Иван Еленков

от времето на нейното учредяване
с присъединението на част от българския народ
към Рим през 1860 г. до средата на XX век

СОФИЯ, 2000

Изданието се осъществява с подкрепата на **Конгрегацията за Източните Църкви** и организацията **Communicantes**, Холандия.

Special thanks are due to **Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus** and **Communicantes**, Netherlands.

© Иван Еленков Еленков, автор, 2000
© Католическа апостолическа екзархия, 2000
ISBN 954-90646-1-1

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор vii

Встъпление 1

I Общо историческо и културно очертание на католицизма в България преди възникването на Католическата църква от източен обряд 5

II Учредяване на Католическата църква от източен обряд и развитието ѝ до края на епископството на архиепископ Йосиф Соколски 63

III Кризата в Католическата църква след отвличането на архиепископ Соколски и нейното преодоляване с избора на монсеньор Рафаил Попов 123

IV Ранната общност на католиците от източен обряд 145

V Католическата църква от източен обряд след главенството на епископ Рафаил до Балканските войни (1876-1912 г.) 177

VI Ранната история на Католическата църква от източен обряд (1860-1912 г.) според цифрите за принадлежащите към нея верни 199

VII Войните от 1912-1918 г. и Католическата църква от източен обряд на българите. Следвоенното устрояване на Църквата в пределите на Царство България 211

VIII Църквата и източните католици в годините на първото управление на епархията от епископ Куртев (1926-1941) 259

IX Аскетичният опит в традициите на Католическата църква от източен обряд в България 303

Вместо Заключение 363

ПРЕДГОВОР

Католическата църква от източен обряд съществува вече от сто и четиридесет години в България. Нашата Църква е на повече от век. И когато казваме век, век на съществуване, век на история, не можем да не помислим в същото време и за равносметка, оценка, изпит на направеното и ненаправеното, особено сега в дните на Юбилейната година. Тъкмо към това подбужда изследването на Иван Еленков. Неговата книга е родена от едно пътуване – пътуване в чужда земя. Защото тя не е написана от наш верен, а от университески учен, когото историята на Църквата интересува, привлича. Отвън, не отвътре.

Въпреки че първият век на съществуване на нашата Църква е преди всичко основната ос, около която се разгъва историческият разказ, мисля, че трудът не проследява просто събитията, възземванията и спадовете на живота на нашата общност. Авторът не е целял също и сухо да претегля „загубите и печалбите". Колкото и оправдани и интересни да са такива цели, той е насочил своето историческо дирене в една друга посока – както всеки може да се убеди – сюжетът на тази творба е определен от размишляването върху случилото се и търсенето на отговор за него. Затова вместо думите описание, равносметка, състояние, по-уместно ми се струва да определя начинанието на Иван Еленков като... пътуване във времето.

Пътуването винаги е търсене. Пътуването тласка напред, подканя към срещи. Пътникът избира своя маршрут. Поема, стига донякъде, преживял радости, но и много мъчнотии, несгоди, и изненади, преживял заблуди, но добил и много поуки. Спира. Краката му не бродят ли по чужда земя? Той пита за нея. Да рискува ли да приеме първия отговор? Пътуващият във времето не бърза. Та нали в същия миг неговото приключение ще свърши! Нека тогава тези, които съдбата, случайността или необходимостта са поставили на пътя му, да имат грижата да дадат сами отговорите – своите отговори за своята земя.

Тази книга пропуска до нас гласовете, чути по изминатия път, тя е среща – нещо повече – тя е поредица от срещи с... лицата на

нашата Църква. Иван Еленков в една хубава, по вазовски жива проза, която до края ни държи с притаен дъх, е изследвал мъчен за историческата наука проблем: създаването и устрояването на Католическата църква от източен обряд в България – от учредяването ѝ през 1860 г., до големите процеси и преследвания през 50-те години на XX век. Но в неговото съчинение става дума не просто за преглед на големите и добре известни събития, които трасират пътя на нашата Църква. Задачата му е била да разкрие възникването на една религиозна общност, която въпреки превратите на времето, има собствено лице, съхранява и възпроизвежда своята идентичност, задача, намерила великолепното си разрешение в книгата.

Историците досега често имаха склонност да извръщат глава пред подобни проблеми, навярно поради сянката, хвърляна от политически режими или традиционното вероизповедание. Предпазливи, те не намираха достатъчно документи; снизходителни, те заявяваха, че историята на униатството е незначително занимание; горди със своята наука, те твърдяха, че подобен тип истории отдавна са изживели своето време. Но това съвсем не е случаят на Иван Еленков.

Широката рамка, която въвежда в неговото изследване с представянето на католицизма по нашите земи от XVII, XVIII и първата половина на XIX век, убедително показва, че всъщност католицизмът тук никога не е бил епизодично събитие, свързано с изменчива и нетрайна политическа конюнктура, а е непрекъсваема историческа цялост, която от тогава насетне винаги е имала постоянно лице и присъствие в България. Към откриването на това именно лице са насочени същинските усилия в повествованието на този историк.

В него са приведени и внимателно осветени всички достъпни документи; намерени са и много нови, неизвестни досега. Но ученият е нямал амбицията да изчерпи целия сюжет, да ни предложи някакъв всеобемащ, напълно изчерпателен труд. Той не предлага и глави от някаква статична история, нито учебник по традиционна история – външна методична, позитивистична, без непредвидени неща, без нерешени въпроси. Документалната основа на неговата работа се пречупва през неговия собствен стил на писане, който примесва силата на историческия факт с дискретността на оповестяването на съдържащата се в него истина. Убеден съм, че гласовете от

миналото в написаните от Иван Еленков страници ще стигнат до най-широка публика, далеч отвъд кръга на пряко засегнатите в разказаните в тях събития.

Тази история отговаря най-напред на един съществен въпрос: какво е отношението на църковните стремежи и националните аспирации на търсещите през миналия век единение с Рим българи? В първите години сякаш господства само идеята за създаването на чисто български институции. Какъв подем в началото, какъв ентусиазъм след учредяването на унията. Но ето че всичко рухва тъй бързо: Йосиф Соколски е отвлечен от руското правителство и заточен в Киев, започват първите гонения, стига се чак до убийства; мнозина от първооснователите се разбягват. Историкът не е скрил нищо от трагизма на тези първи години. Противно на всички очаквания, Църквата не загива, а започва да живее истински живот във вярата, не само в Цариград, но и в Тракия, Македония и на много места из България възникват огнища, които търсят присъединяването си с Рим. Ние можем да проследим на картата силата на това разпространение. Значи Църквата се появява, когато светските подбуди на нейните създадатели са рухнали. Не ни ли напомня това историята на онези дванайсетте, за потреса и обърквaнето им след смъртта на техния Бог? Но нима сме забравили, че веднъж повярвали в неговото Възкресение, те се преродиха и тръгнаха на път? Нима не помним, че именно те отнесоха благата вест на спасението на целия свят? Нима можем да затворим очи пред мъченическото им свидетелство за силата на вярата в Христос?

Но да се върнем към историческия разказ. Идва Освобождението и създаването на независима българска държава. Много от униатските селища остават извън пределите на България. Както и другите българи от тези земи, така и нашите верни започват да се стичат към свободното Отечество, където наново строят църквите си, наново създават и укрепват своята религиозна общност. Положението им не винаги е леко, ала то е съзвучно с цялата съдба на българското общество. Има и още нещо: тяхното положение от края на XIX век насетне, винаги ще бъде съзвучно с отношението, с недоверието или, напротив, със стремленията на българската държава към тогавашния цивилизован свят. Това, разбира се, е напълно разбираемо за народ, който векове е съществувал встрани от големите събития в Европа. Народ, жаден

за знание, жаден да се учи и така да надделее над исторически установилите се разстояния, да преодолее неизвестността си, на която е осъден от безразличието на модерния свят към него; безразличие, за което той често, основателно или не, ще го обвинява. Народ, който всячески търси да навакса пропуснатото време. Обратното, разбира се, също е ясно уловимо: противопоставяне, идещо от твърдата воля да се запази някаква стара, собствена представа за идентичност срещу всичко идващо отвън; упоритост да се запази един образ на българина, за който някои си въобразяват, че е неизменен от векове. Оттам и възправянето срещу всичко, застрашаващо корените, срещу онова, което се възира като заплаха при срещата, при отварянето към другия. Оттук и трудностите пред Католическата църква в България, посредница от самото начало между Отечеството и християнската цивилизация. Членовете на тази Църква от самото начало на свързването си с нея се определят като европейци. А както забелязва Гьоте „европейци се наричат тези, които могат да останат свободни хора". Драматизмът на тази идентичност, както и трагизмът в отстояването на тази свобода, за които пише Еленков в своята книга, произтичат, от една страна, от съзнанието за правото им на съществуване в модернизираща се България, и от друга, от противопоставените на това право ценности на традиционното общество на българите от старо време или от непримиримите с него догми на тоталитаризма.

Тази история на Католическата църква от източен обряд в България обхваща периода от 1860 г. до 50-те години на XX век. Това столетие от нейния живот е белязано от проницателността и дръзновението на двама велики папи – Пий IX и Йоан XXIII, свикали съответно Първия и Втория Ватикански събор. През тази година на Великия юбилей папа Йоан-Павел II засвидетелства, с едновременното им провъзгласяване за блажени, светостта на техния живот и значимостта на тяхното дело. Извънредно радостно е, че и двамата достойни църковни пастири са тясно свързани със съдбата на католицизма в България. Папа Пий IX провъзгласи унията и ръкоположи първия наш епископ. Йоан XXIII бе първият апостолически делегат в България и от мига на назначението си чак до края на земния си път (а вярваме и след това) полагаше непрестанно и с изключителна любов и грижи за съхраняването, укрепването и израстването на нашата Църква. За нас сред

многобройните свидетелства на страниците на тази книга за нашата съпричастност с живота на Вселенската църква, колкото и трудни да бяха времената и оскъдни силите, особено място заемат усилията на епископ Рафаил Попов и епископ Кирил Куртев в работата на Първия и Втория Ватикански събори.

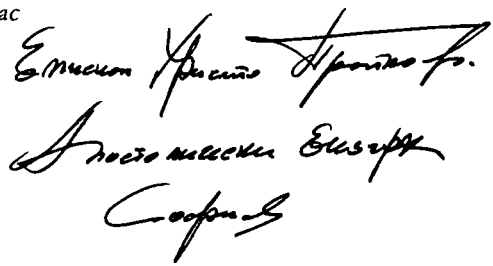
Настоящото повествование стига до установяването на комунистическата диктатура в нашата страна. Време на преследвания, на войнстващ атеизъм, който иска да наложи диктата на една малка прослойка на обществото, да унищожи различията и въведе един идеологически мотивиран колективизъм, да забрани вярата в Бога. Пред историците остава задачата да ни помогнат, като посочат не само произхода на извършените престъпления, но и като разкрият силата, която помогна на Църквата и нейните достойни свидетели – епископи, свещеници, монаси и монахини, много верни – да понесат мъченията, затворите, изселванията, даже смъртта, но да не отстъпят от своята вяра, да опишат как нашата Църква намери сили през тези тъмни години да излезе от изолация на целия този кошмар.

Очевидно е, че Иван Еленков мисли тъкмо като историк генезиса на Църквата и последвалите събития в живота ѝ. Той не извръща поглед и пред най-мъчителните проблеми, като си поставя за цел да разбере защо точно тази съдба, защо именно тази врата се оказа отворена за толкова трагедии? Но бих добавил само: нека никога не забравяме, че Църквата се движи от Светия Дух. И нищо по-подвижно от Него: затова и никой не живее по-подвижно, по-динамично, по-напрегнато от християнина в благодатта на Светия дух. Следователно нещо, което може повече да се изисква от изследователя на църковната история, е способност да излезе вън от собствените си граници, от своя ограничен професионален хоризонт и да насочи погледа си към тези преображения. Надявам се читателят ще открие духовния смисъл на случващото се в целия блясък и нищета на историята на Църквата през това столетие. Но не е ли това свързано със самата същност на християнската вяра и не позволява ли то да се разпознае нейното духовно лице? Вяра, която откликва на призива на Исус Христос: „Научете всички народи, кръстете ги." Но това изповядване на Христос като истинско бъдеще на хората става в условията на разпокъсаността между Изтока и Запада. Тук от първостепенно значение е особеното положение

на Изток на свързаната с Рим Църква като преден пост на апостолската традиция, възникналото напрежение, определило нейната собствена съдба, така и тази на Църквата като цяло. Изследването не премълчава и политическите залози около унията, но то осветява на първо място начините, по които вярата утвърждава своята самостоятелност, преодолявайки ограничеността и ефимерността на политическите цели и всички уловки на властта на този свят. Тази история добре ни учи, че дръзновеният скок на вярата в тайната на безкрайното се осъществява винаги в изменчивите форми на ограниченото човешко съществуване. Тя ни показва и нещо много важно: вярата е свързана и не може да не бъде свързана със своето минало, с вселената, която нашите предци ни завещаха, и която формира нашите представи и все още до голяма степен води хода на нашето съществуване. И сега, когато с юбилейната година за християнския свят се открива едно ново начало, ние добре знаем, че тази нова история е органично включена в тази, която ни предшества.

Не мога да завърша тези няколко встъпителни думи, без да отдам дължимата почит на епископ Кирил Куртев, който безспорно е една от централните личности в разказаната тук история, първият духовен глава начело на нановоучредената от Рим след Първата световна война през 1926 г. в политическите граници на България Апостолическа Екзархия. Позволете ми да направя това с един личен спомен. Беше в началото на 70-те години, няколко месеца преди кончината на дядо Куртев. Бяхме седнали около него на трапезата. След благословията на хляба за обща изненада на всички ни, той, въпреки че беше вече доста немощен, каза силно: „Влез!". На врата нямаше никой. Погледнахме него. Дядо Куртев нищо не каза, само се усмихна. Тогава се отвориха очите ни.

2000 години Исус между нас
Благовещение



ВСТЪПЛЕНИЕ

Главната цел, която водеше работата по тази книга, бе да се съберат и осмислят разпръснатите из многобройни източници данни, от което да се получи едно систематизирано, последователно и сравнително цялостно изложение за историята на Католическата църква от източен обряд в България за времето от учредяването ѝ до средата на XX век.

Времето, с което разполагах, направи в книгата да надделеят източниците, съставящи историческото предание за Църквата, носено и препредавано сред принадлежащата ѝ общност верни. Наред с немногото автентични свидетелства, единствени оцелели през изпитанията на времето, Апостолическият екзарх, епископ Христо Пройков, ми предостави всички пазени непубликувани истории, писани от втората половина на XX век насетне, в които разказаното от други и лично преживяното се допълва от важни вече несъществуващи или недостъпни документи. Става дума за писаното от д-р Михаил Аксунов[1], отец Купен Михайлов[2] и архимандрит Велик[3]. Към тези и

---

[1]Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на Българската католическа църква от времето на съединението на част от българския народ с Римската католическа църква. С., 1952. (непубликуван ръкопис).

[2]Купен Михайлов. Католически свещеник в с. Куклен, Пловдивско. Монсиньор Ронкали в България. Хроника и спомени от 1925 до 1935 г. Куклен, 1967; Купен Михайлов. Католически свещеник в с. Куклен. История на Източно-католическата енория „Св. Троица" в село Куклен. Куклен, 1968; Свещ. Купен Михайлов, Кирил Куртев. Апостолически екзарх или записки върху най-новата история на Апостолическата екзархия в България. Куклен, 1973; Отец Купен Михайлов. Записки за мисията на отците Възкресенци в Малко Търново. Малко Търново, 1983; Отец Купен Михайлов. Записки за първия славянски Кармил в България. Бургас, 1990; О. Купен Михайлов. Препоръката на моя епископ. Бургас, 1998.

[3]Отец Велик. Беседи из историята на присъединените българи католици. София, 1960-1961; Георги Йонков Вичев — архимандрит Велик, инж. Иван Маринов Георгиев. Книга за село Покрован. 1964-1986.

към други от този вид повествувания (на отец И. Яръков, отец А. Марков, отец Д. Гюлов, отец А. Славов и мн. др.), публикувани по-напред в католическата периодика между двете световни войни, привнесох поправки от много сведения и бележки, добити от други източници и многобройни разни исторически изследвания. Страхът обаче дали с това не засягам или препредавайки, не изкривявам неволно посланието на тези привързани с душата си към Католическата църква най-първи нейни историци, не ме напусна до последния ред.

При задачата да бъде обозрян такъв голям исторически период, естествено бе да се изостави възстановката на детайла; осмислянето на натрупаната емпирия, при все някои неизбежни детайлизации, преследваше да установи основните посоки на историческото развитие на Църквата, базовите структури, съхраняващи и възпроизвеждащи нейния живот, средищните личности, олицетворяващи нейното битие. Хронологията доби само най-общо значение на водеща нишка, по която се проследяваше от началото нататък развитието, структурите, личностите, общо съставящи *историята на Църквата сама по себе си*. Това естествено доведе да бъде изоставен оня фон на историческото повествувание, задаван от големия позитивистки исторически разказ за „борбите за национално признаване и национална независимост", съставен в края на XIX и началото на XX век от класическите в историографията публикации върху католиците. Така се получи, защото този фон не контрастира, не прави да изпъкне историята на Католическата църква в България и принадлежащите към нея общности извън политическите движения на Балканите и в Европа от XVII век или извън дипломатическите отношения и движението по добиването на българската църковна самостоятелност от втората половина на XIX-то столетие; както ще стане ясно по-нататък историята на Църквата не прекъсва извън тези ситуации.

Такъв подход наложи най-напред да бъде установена веригата на управлявалите Католическата църква от източен обряд архиереи, йерархическите равнища в църквата, административното деление на нейните предели и промените им във времето. Събитията около тази страна от историята ѝ съставляват носещата конструкция на изложения тук текст; около тях са изградени всички останали, съпътстващи сюжети.

Избраният подход формира друга гледна точка към католиците в България, променяща широката и неточна представа за тях като една единствена монолитна общност; началните страници в книгата имат за цел да възсъздадат обстоятелствата, при които възникват *множество католически общности* и да представят различния исторически и културен контекст, в който се извършва тяхното установяване, различните обстоятелства на присъединението им към Рим, условията на съществуването и развитието им. Така се открояват ясно различните исторически пътища на католиците от западен и източен обряд у нас; а оттам, надявам се, се дава и разбиране на породилите се във времето различия помежду им, отличаващи ги и досега. Такъв по-общ първоначален подход позволява да се схване по-нататък вече в конкретния план на изследването процеса на конституиране на ранната общност на източните католици, разнопосочните мотиви за първоначалното встъпване на различни хора в унията от средата на XIX век, историческата еволюция на тази общност, водеща до изграждането на нейното постоянно възпроизвеждащо се ядро, установяването на собствени традиции във вярата и т. н. На този подход в последна сметка бе възложена надеждата при работата да бъдат уловени генеративните импулси и историческата динамика в развитието на Католическата източна църква чрез събитията в самата общност, да обясни „случването“ на тези събития, опирайки в последна сметка до конкретния човек, свързващ се и свързан с нея в едно конкретно време.

Дали сполучих в тези си намерения, думата има читателят.

ГЛАВА I

Общо историческо и културно очертание на католицизма в България преди възникването на Католическата църква от източен обряд

1. Поглед към историята на католическата църква в България през XVII, XVIII и XIX векове

Към историята на Католическата църква в България през XIX и XX век пряко отношение имат католическите общности, оформящи се от началото на XVII столетие[4]. Големият историк на католиците през този век Никола Милев говори за „три вероизповедни елемента", към които била насочена усърдно подетата тогава мисионерска работа на братята францискани, дошли първи по тия места като постоянно действаща мисия съгласно общите постановления за разпространението на вярата от Тридентския събор (1545-1563 г.). В кръга на първия „вероизповеден елемент" той туря католиците от Северозападна България в Чипровец, Копиловец, Железна и Клисура, наследници на саксонски колонисти — рудари, както и тия от дубровнишките колонии по големите градове из българските владения на Османската империя. В кръга на втория попадат павликяните по течението на река Осъм от Дунава до Стара планина и тия из Пловдивско. Накрая идело православното множество, но особени надежди нему не били възлагани;

[4] Връзките на българската държава с Рим през Средновековието пребивават в друг културно-исторически контекст, изгубен с идването на турците на Балканския полуостров и нямат пряко отношение към събитията от следващите векове. Въпросът за приложението и употребата в католическото историческо предание на сюжети, третиращи отношенията на българските владетели през средните векове с Рим като аргументация за присъединяването през 1860-та, дебатът с православието за привързаността на Кирил и Методий към папския престол през последната четвърт на XIX век и мн. др. реинтерпретации на средновековни теми, е въпрос на отделно културологично проучване, каквото не е цел на тази книга.

православните според мнението на тия първи мисионери били по-големи врагове на католиците и от мюсюлманите; а пък спрямо последните дори опитът за обръщането им в католицизма носел смъртна опасност[5].

От всички тях към историята на Католическата църква в България през XIX и XX век (времето, на което е посветено основното изложение в книгата) най-пряка връзка има общността, формирана с обръщането в християнството на няколко десетки павликянски села от началото на XVII-то столетие. Множество превратни исторически обстоятелства променили из основи завареното тогава от първите мисионери състояние и съотношения на „елементите", но въпреки всичко павликяните останали през вековете, за които пишем тук, основата на най-старата, най-голяма и устойчива общност на католиците от латински или западен обряд в България; на тях била положена реално и носена във времето структурата на Католическата църква по българските земи до възникването също и на Католическата църква от източен обряд през 1860 г. Покръстването на павликяните от Северна България започнало малко преди 1610 г., а пък на тия от Южна България от 1623 нататък и завършило в едно разстояние от около 50 години и за едните, и за другите[6]. В докладите на католическото духовенство в България от този период (1618-1680 г.) се споменават поименно около 40 селища (включително и големите градове), имащи отношение към Светия престол[7]. Но количествените показатели не само в споменатия случай, а изобщо в тази тема, не могат да бъдат абсолютизирани и да са основание за окончателни заключения, защото конюнктурата, в която се установява и развива Католическата църква, тук е силно изменчива — например в двете десетилетия след 1688 г. (Чипровското въстание) до края на същия век в докладите за Софийската архиепископия конкретно се упоменават като католически

[5]Н. И. Милев. Католишката пропаганда в България през XVII век. Историческо изследване. С., 1914, с. 24.

[6]О. И. Яръков. За покръстването на павликяните. — Истина, № 16, 15. VIII. 1928.

[7]Милчо Йовков. Павликяните и павликянски селища в България. С., 1991.

едва 8 селища, из които се срещали (и то не постоянно) 14 свещеници и монаси общо[8].

Уредбата на Католическата църква, административното деление и промените му, йерархиите и католическите йерарси в България от XVII век са били обект на най-последователни и подробни изследвания в българската историческа наука от темата за католицизма като цяло и предвид целите на книгата, уредбата на Църквата от това време ще бъде само схематично очертана, с което да се даде една обща представа за общението с Рим по тия места преди възникването на Източно-католическата църква.

През 1601 г. пребиваващият от преди като мисионер, а после и като апостолически визитатор Петър Солинат (родом от гр. Соли (Тузла) в Босна, откъдето и името му) по искане на католиците от Чипровци бил ръкоположен за софийски (сардикийски) епископ. Този човек станал действителния основател на Католическата църква тук не само поради факта на своето ръкоположение, който могъл да остане и формален; за 25 годишната си дейност той очертал стратегическите направления за установяването на вярата и посочил средствата за осъществяване на набелязаните цели, следвани и от неговите приемници[9].

В административните промени от началото на това столетие и като пряко следствие от ревностната дейност на Солинат важно било отделянето на францисканската мисия в България от главенствуващата над нея до този момент босненска мисия през 1624 г. при втория софийски владика Илия Маринов, българин, родом от Чипровци. Тогава епископското седалище станало център на обособена отделна францисканска териториално-административна единица Българска кустодия (Custodia Bulgara), включваща територии от България, Влашко и част от Унгария и властта му се разпростряла над по-широко пространство, надхвърлящо пределите на епархията[10]. Преди териториите

---

[8]Слово на Н. В. Пр. Викентий Пеев от 10. X. 1926 г. по случай честването на 700 г. от смъртта на св. Франциск Асизки. — Истина, № 25 и 26, 27. X. 1926. Връзката, в която се споменават тези сведения са ударите върху францисканите и разрушаването на мисията им от турците след въстанието.

[9]Н. И. Милев. Цит. съч., с. 62.

[10]Пак там, 69-70.

на България и Босна били под юрисдикцията на един и същ архиепископ и в една провинция, с което се обяснява и идването точно на Солинат и францисканите. Над тия монаси била установена властта на особен началник, кустод, който имал грижи за праведния им живот. Отношенията му, както и тия на подведомствените му братя спрямо властта на софийския епископ в различните години се регламентирали различно, но общо за епохата преобладавало подчинението им под епископската юрисдикция.

През 1642 г. успехите и изключителният престиж на новия млад трети софийски владика Петър Богдан довели до въздигането епархията в архиепископия, а него до архиепископски сан. По време на архиерейството му, по инициатива на монсеньор Богдан през 40-те години на века били предприети важни административни преобразувания в структурата на Католическата църква по българските земи, наложени поради разрастването на нейните предели дотолкова, че според тогавашната аргументация, надхвърляли възможността да бъдат обходени и за 20 дни път. През 1643 г., по предложение на архиепископ Богдан, Конгрегацията създала Марцианополската архиепископия с постоянно седалище Доростол (Силистра) и за първи неин архиепископ бил въздигнат Марко Бандулович, родом босненец, кандидатурата на когото натежала поради владеене на „славянския език". Под юрисдикцията на новата архиепископия били отдадени Добруджа, Северното причерноморие, Молдова, както и католиците от Никополско. За софийския архиепископ останали Влашко, северозападните и западнобългарските части от стария сердикийски епископски диоцез и павликяните из Пловдивско[11].

Бандулович не посмял да се настани в Силистра, определена за негов център и останал в Бакъу (Молдова). Поради това все не му стигало време и възможности да посещава подведомствените му верни от Никополско, които и започнали да негодуват срещу владиката си. През 1648 г. се приело за уместно да бъдат обособени те в отделна епархия и така се учредила Никополската католическа епархия, чиито първи епископ станал Филип Станиславов[12]. С това била възстановена древната Никополска

[11]Пак там, 104-105.

[12]Пак там, с. 121.

епархия; средищният град, чието име приела новоучредената, бил епископско средище от V век сл. Хр.[13]

В Македония по това време си съществувала Скопската католическа епархия, обхващаща в диоцеза си още от средновековието саксонски колонисти и дубровничани; титуляри на тази епархия били назначавани много преди идването на Солинат в България. През XVII век обаче в нея не се виждат процесите на разширение на католицизма, наблюдавани в новоучредените епархии в Северна и Южна България. Църквата тук останала да се основава на паството, което съставяло нейната общност и в предишните векове[14]. В общия план на административните преобразования и разширението из българските земи на Католическата църква през XVII век, като става дума за Македония, трябва да се има предвид и учредяването към 1650 г. на Охридската католическа архиепископия во главе с архиепископ Рафаил Левакович, родом от Хърватско. Тази архиепископия обаче не просъществувала дълго; Левакович починал на път към своя архиепископски център. През 1651 г. за втори охридски католически архиепископ бил назначен Андрей Богдан; със софийския архиепископ имал общо само по случайността на съвпадението на имената им. Но и Андрей Богдан не отишъл в Охрид; страхувал се да не бъде убит от неприязненото обкръжение. Така през 1655 г. трети и последен охридски архиепископ станал Франческо Соимирович. През 1661 г. земите на архиепископията били отдадени под управлението на скопския архиепископ; тогава и останалият без епархия архиепископ Соимирович бил назначен за управляващ Марцианополската, а малко по-късно, на Никополската епархия[15].

Освен че бил в основата на създаването на такава разгърната структура на Църквата, софийският архиепископ Петър Богдан укрепил добре собствената си епархия и управлявал дълбоко почитан от своите верни до смъртта си през 1674 г. Същата година за четвърти софийски владика бил избран и ръкоположен викарият му Влас Койчев (Койчевич), но поради скорошната си смърт той така и не заел своето архиепископско средище. Затова

[13]Свещеник А. Марков. Дейността на пасионистите в България. — Истина, 20. V. 1931, № 3.

[14]Н. И. Милев. Цит. съч., 151-154.

[15]Н. И. Милев. Пак там, с. 148.

през 1676 г. за пети софийски владика бил избран архиепископ Стефан Княжевич[16]. Управлението му най-напред се отличило с това, че монсеньор Княжевич бил архиереят, по чието време се подготвило и през 1688 г. избухнало Чипровското въстание, събитието, с което, според големия историко-национален наратив, се изчерпва изключителното, основното и главното съдържание на историята на католиците в България. С унищожението на архиепископското седалище Чипровци през тази година архиепископът споделил съдбата на пасомите си и минал с тях Дунава към Влашко; починал през 1691 г. в Сибин, Седмиградско, което бил и краят на архиепископството му[17]. Но другото забележително, което направил, и което надхвърлило времето на човешкия му живот било, че през 1677 г. монсеньор Княжевич издействал францисканската кустодия, основана на българските земи, да бъде въздигната в статут на религиозна провинция. Българската францисканска провинция продължила да съществува още почти цял век и след Чипровското разорение с обхват освен земите из Българско, още и на тия във Влашко и Трансилвания, когато с мисъл за нови преобразования в структурата на Католическата църква по тия места оттогава, провинцията била закрита[18].

Пасомите в българските предели на Марцианополската архиепископия и след отделянето на католиците от Никополско продължили да нямат духовен пастир; поради това и поради други провинения първият марцианополски архиепископ Марко Бандулович бил отзован през 1650 г. През 1652 г. папа Инокентий X натоварил никополския епископ Филип Станиславов да управлява Марцианополската архиепископия[19]. От тази грижа Станиславов бил освободен през 1654 г., когато за администратор и апостолически викарий бил назначен Петър Парчевич. В архиепископски чин бил въздигнат през 1656 г. и едва тогава поел към епархията си. Но не стигнал до нея, отдаден на политика и дипломатически преговори по освобождението на България от турците. Така продължили нещата и в следващите

[16]Н. И. Милев. Пак там, с. 155.

[17]Н. И. Милев. Пак там, 156-157.

[18]Реч на Н. В. Пр. Викенти Пеев от 10. X. 1926 г. по случай 700 г. от смъртта на св. Франциск Асизки. — Истина, 27. X. 1926, № 25 и 26.

[19]Н. И. Милев. Цит. съч., с. 121.

години; през 1662 г. това положение довело до снемането му от длъжност и отдаването на Марцианополската архиепископия във властта на Франческо Соимирович. Едва през 1668 г. на Парчевич било възвърнато йерархическото достойнство с назначението му за администратор и апостолически викарий в Молдова; същата година той заел резиденцията на първия арихиепископ Бандулович в Бакъу[20]. Архиепископ Парчевич починал в Рим през 1674 г. Приемник му бил посоченият от него Стефан Таплочай, но титлата архиепископ Марцианополски не била дадена никому до 1709 г., а и допирът му до епархийските предели, населени с българи, не се осъществил; затова и старите автори приемат съществуването на тази архиепископия по българските земи и работата на духовенството тук като „номинално"[21].

Свой път през XVII-то столетие имала и Никополската епархия. Нейният първи епископ, споменат и по-горе, Филип Станиславов, бил българин, местен човек родом от с. Ореш; в историята на България е останал преди всичко като автор на първата печатна българска книга „Абагар", издадена през 1651 г. Към 1662 г. по недоказани обвинения той бил сменен от чипровчанина Франческо Соимирович, който до тази година (1655), както също се каза, бил охридски католически архиепископ. Соимирович бил назначен да управлява Марцианополската епархия през 1662 г. В началото на 1663 г. отпътувал към България да служи на длъжността си, но още преди да пристигне го застигнала заповедта да поеме Никополската епархия[22]. Вторият никополски владика управлявал до смъртта си през 1673 г.; тогава монсеньор Станиславов дочакал реабилитацията на архиерейското си честолюбие. През 1673 г. отново бил възвърнат начело на епархията си, но не успял дълго да се радва на повторното си въздигане; починал през 1674 г.

През 1676 г. за приемник на Станиславов бил ръкоположен друг един чипровчанин по име Антон Стефанов, който по ред, ако не броим повторното назначение на предшественика му, се явявал трети никополски епископ. По общобългарски, църковни и свои дела през 1688 г. той отишъл във Виена,

[20]Пак там, 126-129.
[21]Пак там, с. 130.
[22]Пак там, с. 149.

където го заварил погромът над Чипровци и над католиците в България[23]. За връщане не могло да се мисли; епископ Стефанов останал извън България и починал във Венеция на 14 декември 1692 г.[24]

Не е нужно да се излага пространно, че Чипровското разорение нанесло тежък и трудно преодолим удар върху Католическата църква по българските земи. Макар формално то да не води веднага до промяна на нейната йерархическа и административна структура, само двете нейни епархии — Никополската и Софийската, въздигнати, както бе споменато по-горе, преди всичко върху обърнатите в християнството павликяни — останали като действително работеща устойчива форма на административната уредба на Църквата на най-старата, най-голямата и възпроизвеждаща се общност на католиците от латински или западен обряд в България. Тази уредба с незначителни промени във времето удържала вида си и до XX век и оттук нататък ще бъде проследено в едър щрих историческото развитие на тези епархии, по нишката на управлявалите ги архиереи.

Ако след въстанието до края на този век за по-голямата, Софийска епархия се споменават 14 духовници, в Никополската за това време били известни само двама[25]. Едва през 1721 г. могло в последната за четвърти неин епископ да бъде назначен дубровничанинът Марко Андрияши (Анреаши)[26]. Поради назначението му за софийски архиепископ през 1725 г., на негово място бил въздигнат в епископски сан през 1728 г. Никола Станиславич, братовчед на Филип Станиславов. Поради гонения от страна на турците през 1737 г. Станиславич заедно с 300 семейства от епархията си побегнали в Банат, където през 1739 г. бил назначен за Чанадски католически епископ със седалище в Темишвар[27].

---

[23]Пак там, с. 158.

[24]О. Фортунат. Последният Никополски владика през XVII век. — Истина, 16. XI. 1948, № 1183.

[25]Л. Милетич. Из историята на католишката пропаганда в България. С, 1894, с. 61.

[26]Свещеник А. Марков. Дейността на пасионистите в България. Първите епископи. — Истина, 27.V. 1931, № 4.

[27]Л. Милетич. Цит. съч., с. 65.

Назначение след него получил Джиовани (Иван) Балдасаре, но той не могъл да заеме мястото си в епархията; така като шести Никополски епископ се явил Антон Бечик (някъде Антон Бецич), който епископствал от 1745 до 1751 г.

През тази 1751 г. Рим проводил за глава на епархията епископ Никола Пульези с трима мисионери от конгрегацията на Баптистините, основана в Рим през 1750 г. в чест на Св. Йоан Кръстител. С това се поставяло началото на ново усилие за обновление дейността на католическите мисии в България и съживяване на вярата след погромите в края на предишното столетие[28]. През 1767 г. монсеньор Пульези бил назначен за Дубровнишки епископ и на негово място дошъл Себастиан Канепа, от същия орден, ръкоположен за епископ в Цариград на 12 юни 1768 г., но този осми никополски епископ не успял да управлява дълго; починал от простуда в с. Ореш през януари следващата 1769 г.

Седем години след смъртта му епископската катедра стояла незаета. През 1776 г. за Никополски епископ бил ръкоположен Павел Гайдаджийски, наричан още Дуванлийски или Дуванлията по името на родното му село Дуванлий, Пловдивско[29]. Първоначално епископът установил седалището си в Белене, после в Русе и накрая в Букурещ. Той бил последният (девети) Никополски епископ францисканец, възпитаник на монашеското общество, положило традициите на Католическата църква в България. Изложена на преследванията на официалните власти след Чипровското въстание, францисканската мисия постепенно губела силата си; още в края на XVII век били споделяни идеи религиозната провинция „България“ да бъде обединена с провинция „Босна Аргентина“, както си било и преди учредяването ѝ; но нейният самостоятелен статут бил удържан чак докъм края на XVIII век[30]. Баптистините, които довел в средата на това столетие епископ Пульези, също неуспели да се врастнат в българските условия; постепенно те починали един след друг или се разпилели, а други не били изпратени

[28]Р. Ваташки. Мисията на пасионистите в Никополската епархия. С.,1998, с. 30.

[29]Свещеник А. Марков. Дейността на пасионистите в България. Първите епископи. — Истина, 27.V. 1931, № 4.

[30]Л. Милетич. Цит. съч., с. 64.

да ги сменят[31]. По тази причина, с декрет на папа Пий VI от 1781 г. била закрита Българската францисканска провинция и Никополският диоцез бил поверен на конгрегацията на отците Пасионисти[32]. Францисканите наново подели работата си в България в средата на XIX век, когато на духовната ревност на тяхното поделение — Обществото на отците Капуцини — Рим поверил Южната Пловдивско-Софийска епархия[33].

Конгрегацията на Св. кръст и на страданията на Исуса Христа, членовете на която се знаят още и като „пасионисти", била основана през 1720 г. С благословията на папа Пий VI през 1781 г. към България поели и през 1782 г. се установили в с. Трънчовица първите монаси — пасионисти, отците Франциск Ферери и Джакомо Сперандио. Пред тях се открило широко поле за работа, грижи за което имат и досега, в края на XX век[34].

Епископ Павел Дуванлията починал в Букурещ през 1804 г.; за негов заместник бил назначен монсеньор Франциск Ферери. Той бил ръкоположен за епископ в Рим на 21 септември 1805 г. Пристигнал в епархията си в началото на 1806. През 1809 г. бил принуден с голяма част от паството си да се прехвърли във Влашко, дирейки спасение от безконтролната войска и разбойничеството след руско-турската война от тия години. През 1812 г. се установил в българското католическо село Чопла, близо до Букурещ, където починал поразен от чума на 30 ноември 1813 г., вследствие допира му с болни в изпълнение на пастирските си обязаности.

Фортунат Ерколани наследил епископ Ферери и станал единадесетият Никополски владика. За епископ бил ръкоположен той във Виена на 17 май 1815 г. Управлявал до 1822 г., когато бил преместен в Чивита Кастеланна (Италия)[35].

Приемникът му Йосиф Молайони бил ръкоположен за епископ в Рим през 1825 г. Сравнително по-продължителният

---

[31]Свещеник А. Марков. Дейността на пасионистите в България. Първите епископи. — Истина, 27.V. 1931, № 4.

[32]Реч на Н. В. Пр. Викенти Пеев от 10. X. 1926 г. по случай 700 г. от смъртта на св. Франциск Асизки. — Истина, 27. X. 1926, № 25 и 26.

[33]Пак там.

[34]Цит. съч., 31-33.

[35]Свещеник А. Марков. Дейността на пасионистите в България. — Истина, 20. V. 1931, № 3.

срок на епископстването му позволил да проведе линията на една по-последователна политика — положил старания да дисциплинира свещенството, воювал със суеверията на пасомите си, работел усърдно за облагородяване на нравите им, подел строителството на масивни църковни сгради из епархийските села. Местопребиваването му първом било в Букурещ; след 1838 г. се настанил в Белене, където преживял двете големи чумни епидемии от 1830 и 1834 г. През 1847 г. Молайони заминал за Рим и се отказал от епископството си. Починал на 17 юли 1859 г.[36]

Наследен бил от Анджело Парси, ръкоположен за епископ в Рим през 1848 г. По време на управлението на този тринадесети Никополски владика католиците добили право да строят църкви и в годините между 1852 и 1860 били въздигнати храмовете в Лъджене, Ореш и Белене, осветени от него самия. По силата на предписанията за религиозните свободи на Хатихумаюна от 1856 г. в Букурещ били поръчани и първите камбани в епархията — две за село Белене и по една за Трънчовица и Лъджене. През 1857 г. епископът поръчал още две във Виена, които подарил на село Ореш. След 14 години работа монсеньор Парси се оттеглил в родното си място Чивитавекия в Италия, където и починал на 24 февруари 1863 г.[37]

Неговата длъжност поел Антон-Йосиф Плуим, холандец по рождение, ръкоположен в Рим на 19 октомври 1863 г. Той имал честта да представи Никополската епархия на Първия Ватикански събор. В края на живота на епископ Плуим, папа Пий IX го възвел в архиепископски сан, проводил го през 1869 г. на почивка в Цариград, където и умрял на 17 януари 1877 г.

На 20 август 1870 г. бил ръкоположен в Рим за Никополски владика Игнат Феликс Паоли, през епископството на който България добила самостоятелността си. Управлението на този епископ било свързано с важни преобразования в структурата на Католическата църква след Освобождението на България. В началото на 1883 г., по времето на папа Лъв XIII, Св. Седалище променило статута на Никополската епархия; отделило Влашко от юрисдикцията на Никополския владика и дало на тия земи статут на самостоятелна архиепископия; за първи Букурещки

[36]Пак там.

[37]Пак там.

архиепископ бил назначен дотогавашния Никополски владика монсеньор Паоли, а за духовен глава на вече побраната само в политическите граници на княжеството Никополска епархия бил ръкоположен на 3 май с. г. монсеньор Иполит Луи Агосто, дошъл в България още през 1867 г. като мисионер от ордена на Пасионистите (както и всички тук след 1781 г.)[38]. Тези преобразования са без съмнение съобразяване с реалностите, установени върху владенията на бившата Османска империя след Берлинския конгрес, съобразяване с новите национални граници, изграждащи и новата геополитическа действителност в Югоизточна Европа.

Монсеньор Иполит Луи Агосто развил голяма дейност в следосвобожденска България: основал семинария в Русе; с негова помощ били построени църквите във Варна и в новосъздадените католически села Драгомирово, Бърдарски геран, Гостиля и Асеново; уредил католически гробища в Русе, където с негово съдействие била построена през 1890-1891 г. и катедралната църква[39]. Починал в Белене на 3 декември 1893 г. на 55 годишна възраст.

Наследил го другарят му от неговите мисионерски години Хенрих Дулсе, родом от Париж, който бил ръкоположен за епископ в Рим на 24 февруари 1895 г. Седемнадесетият никополски владика водил епархията 17 години, до 1912 г., когато подал оставката си и заминал за родното си място, където и умрял през 1917 г.

Приемникът му Леонард де Блумбах не управлявал дълго, починал на 4 април 1915 г. и поради военните години и крехкото му здраве епископското му остава някак си незабелязано в общия ход на събитията от това време.

На 21 май 1915 г. за Никополски епископ бил ръкоположен в Рим Дамян Теелен, също холандец по рождение. Той пристигнал в България на 5 септември същата година[40]. Епископ Теелен останал титуляр на Никополската епархия до смъртта си на 6 август 1946 г. и неговото управление било едно от най-плодотворните в историята ѝ[41].

---

[38]Пак там.

[39]Пак там.

[40]Истина, 10. VII. 1929, № 10.

[41]Юбилеят на пасионистите. Истина, 13. V. 1931, № 2

За нов, двадесети апостолически администратор в Северна България след смъртта на епископ Теелен бил избран отец д-р Евгений Босилков, архиереят, с чието кратко управление завършва хронологическия период, предмет на изложението в книгата. Роденият през 1900 г. в с. Белене монсеньор Босилков бил избран за владика на 27 август 1947 г. и от управлението на епископ Дуванлийски в края на XVIII и началото на XIX век той бил първият българин духовен глава на епархията[42]. На 11 ноември 1952 г. епископ Босилков бил разстрелян по обвинение от комунистическата власт за участие в „шпионска и заговорническа католическа организация в България". На 15 март 1998 г. Католическата църква по съществуващия ред в нея провъзгласи монсеньор Босилков за блажен, прекланяйки се така пред мъченичеството му за вярата.

Другата католическа епархия (Софийската, или както започнала да се нарича от началото на XVIII век Софийско-Пловдивската) след Чипровските погроми имала в общи линии следното развитие:

Прогонените от епархията си архиепископ Княжевич, както бе казано, починал през 1691 г. в Сибин, Седмиградско. След него катедрата поел шестият софийски владика Павел Йоших (Иоших, Йошич), за личността и дейността на когото друго не успях да намеря, освен че починал на 28 октомври 1717 г., и едни догадки, че вероятно родом бил българин[43]. По време на неговото управление, както и при приемника му, архиепископ Марко Андрияши вече окончателно, административният център на епархията се установил в Пловдив, близо до верните от Южна България, което било и съвсем естествено след Чипровските събития. По-напред бе споменато, че преди да стане софийски архиепископ, дубровничанинът Марко Андрияши бил никополски владика във времето от 1721 до 1725 г.[44] Вероятно мнението му е било решаващо за работите на църквата в България, защото по негова преценка след смъртта на владиката Йоших длъжността „администратор на Южния диоцез" била поверена на отец

[42]Истина, 18. X. 1947, № 1129.

[43]Йосиф и Влас Чапликови. Католически софийски владици. Календар „Св. св. Кирил и Методий", 1922, с. 30.

[44]Свещеник А. Марков. Дейността на пасионистите в България. Първите епископи. — Истина, 27.V. 1931, № 4.

Михаил Добромиров, който дотогава следвал за свещеник в гр. Фермо-Лоретто в Италия. Отец Михаил дошъл през 1717 г. и избрал за свое седалище родното си село Калъчлий (Генерал Николаево)[45]. Архиепископ Андрияши не могъл дълго да управлява епархията си; поради войните с Австрия от тази епоха, във втората половина на 20-те години на XVIII век били предприети повсеместни гонения срущу католическото духовенство, над което винаги тегнели подозрения за сътрудничество със западните врагове на Империята. Архиепископът и подведомственото му духовенство били принудени да напуснат и да се установят в Рагуза (Далмация). Като имперски поданик отец Добромиров могъл да се завърне в епархията в качеството си на архиерейски наместник и да се грижи за епархийските дела. В работата си имал помощта на друг свещеник по име Никола Тодоров, комуто отдал управлението на павликянските села западно от р. Гьопса (Стряма)[46]. Участта на последния не е ясна; през 1737 г. вместо него се вижда нов помощник на отец Добромиров, някой си дон Никола Бошкович. В условията на поредната Австро-турска война през пролетта на 1838 г. дон Никола писал на свои събратя в Цариград да се молят, както правел и той, за Божия благослов над австрийското оръжие. Писмото попаднало в турски ръце и на 22 април 1738 г. отец Михаил Добромиров и отец Бошкович били публично обезглавени в Одрин.

Едва през 1742 г. положението в епархията започнало да се нормализира, когато като осми софийски владика бил изпратен Никола Анджелли Радовани от Шкодра, Албания. Монсеньор Радовани останал 11 години в качеството си на софийски архиепископ и апостолически администратор на епархията, до назначението му за архиепископ на Дурацо в Албания на 2 април 1753 г.[47] После дошъл архиепископ Бенедикт Цуцери (някъде Венедих Цицери), и той албанец като прешественика си. Монсеньор Цуцери се задържал като глава на епархията до

[45]О. Дамян Гюлов. Кратък очерк на Софийско-Пловдивската католическа епархия. — Истина, № 825, 28. XI. 1940.

[46]О. Дамян Гюлов. Кратък очерк на Софийско-Пловдивската католическа епархия. — Истина, № 826, 4. XII. 1940.

[47]Свещ. А. Марков Катедралната църква „Св. Лудвик", Първите католици в Пловдив. — Истина, № 13, 30. VII. 1931.

1759 г. С оттеглянето му от поста настъпила важна промяна в статута на Южната епархия — той бил последният архиепископ в нейната история след 1642 г. и девети владика от учредяването ѝ през 1601 г.; след неговото управление епархията добила статут на епископски викариат, един вид архиерейско наместничество и католическото предание брои в нова поредица управлявалите апостолически наместници[48].

През същата година първи апостолически наместник бил монсеньор Станислав Дульи (някъде Станислав Дугли), който починал скоро след назначението си. След него управлявал от 1759 до 1763 г. монсеньор Йосиф Роверани. От 1765 до 1770 г. епархийските дела водел Павел Дуванлията, за когото вече бе писано, че после станал и Никополски епископ и като такъв свършил живота си. По-продължително време от 1770 до 1784 г. управлявал монсеньор Петър Царски (някъде Петър Фибри), родом от Пловдив. Той бил сменен от апостолическия наместник Никола Цилви (на други места Дзилви), останал до 1802 г., след когото управлявал Андрея Тунов от с. Селджиково (Калояново), Пловдивско. Кога точно приключват архиерейските длъжности на монсеньор Тунов не става ясно, защото поради преклонната си възраст към края на 20-те и началото на 30-те години той се оттеглил; след оттеглянето му само се знае, че починал от чумата през 1838 г. в с. Калъчлий. Като духовници с важни заслуги към епархията от негово време се споменават имената на отец Петър Арабаджийски, отец Йосиф Арабаджийски и отец Яко Яковски[49]. Свидетелство за последователно ограничаваните позиции на Църквата от тия времена е фактът, че за център на епархията от началото на XIX век се утвърдило село Калъчлий (Генерал Николаево).

С грижа за промяна на това положение през 1838 г. Рим поверил управлението на Южната епархия на отците Лигуористи (или редемптористи) от конгрегацията на Св. Алфонс Лигуори. Виенската уставническа област на тази конгрегация изпратила видните отци Иван Птачек и Матея Граф. Длъжността главен викарий била отдадена на Иван

[48]Йосиф и Влас Чапликови. Католически софийски владици. Календар „Св. св. Кирил и Методий", 1922, с. 30.

[49]О. Дамян Гюлов Кратък очерк на Софийско-Пловдивската католическа епархия. — Истина, № 825, 28. XI. 1940.

Птачек, под чието ръководство започнала голямата реформа по въвеждането сред католическата общност на грегорианския календар. Енергията му била възнаградена и с ферман за църква, която и била построена в епархиалното средище[50]. Като знак за промените към добро през времето на пребиваването на отците Лигуористи (1838-1841 г.) и дейността на отец Птачек трябва да се приема и възвръщането на наместническото седалище в Пловдив.

От разполагаемите източници не става ясно защо отците Лигуористи остават само и точно до 1841 г., след като работите тук изглежда че потръгнали. Тогава в Пловдив била настанена капуцинска мисия, присъствието на която тясно се свързва с историята на епархията до края на XIX и през XX век. Из нейните редове през 1848 г. бил ръкоположен за владика Андреа Канова, родом от Гаресио при Ормеа, титулярен епископ на Крьона[51] и с титла „Апостолически наместник Пловдивско-Софийски“[52]. Той управлявал епархията и от преди ръкоположението си от началото на 40-те години. Рожденото му име било Петър. Седемнадесетгодишен приел монашеските обети в капуцинското общество. През 1828 г. бил ръкоположен за свещеник и му била отредена енория в Швейцария. В началото на 30-те години приел мисия в Грузия, но с пристигането си в Цариград „се разболял от очи“ и бил принуден да се върне в Италия, където се лекувал 9 години. През 1841 г. приел назначението си да основе мисия в Пловдив и да бъде апостолически наместник в епархията[53]. За сполучливото му управление способствали освен неговите личностни качества и сравнително дългият срок на последователна работа в епархията, още и промяната в правната основа на отношението към вероизповеданията в Турция след Хатихумаюна от 1856 г. По негово време били въздигнати пловдивската катедрала „Св. Лудвик“, църквите в с. Балтаджи, Даваджово, Селджиково,

[50]Свещ. А. Марков. Катедралната църква „Св. Лудвик“. Първите католици в Пловдив. — Истина, № 13, 30. VII. 1931.

[51]Викторен Галабер. Дневник. Т. I (1862-1866). С., 1998, с. 58.

[52]Един капуцин председател на Пловдивското народно събрание. (Превод от Annali Francescani 31. X. 1930, № 20). — Истина, 11. XII. 1930, № 29.

[53]Истина, 31. VII. 1941, № 857.

Хамбарли, Калъчли и др.; болницата в Пловдив; той станал и основоположник на католическото просветно дело в епархията. По негова инициатива било уредено пребиваването на вицеконсули на Австрия, Франция, Великобритания и Русия в Пловдив; откриването на вицеконсулства на католическите велики сили тук довело престижът на католиците в района очевидно да нарастне[54]. Починал на 10 август 1866 г. и бил погребан в Пловдив след 25 годишна апостолска дейност[55].

Негов наследник, също капуцин, бил монсеньор Франческо Рейнауди (Франческо Доменико Рейнауди) от Виллафранка, Савоя, роден на 2 ноември 1808 г. Ръкоположението му за свещеник станало на 19 март 1837 г., след което бил проводен за кралски капелан и съветник на пиемонтския крал Карл Алберт в замъка Монкалиери, а също имал и длъжност да наставлява князете Виктор и Фердинанд. Това място той оставил в замяна на мисията си в България, като помощник на епископ Канова в Пловдив. Ръкоположен бил за владика през 1868 г. Управлението му на епархията съвпаднало с най-драматичните в новата българска история събития: монсеньор Рейнауди бил застъпник на въстаници пред властите през 1876 г.; през Руско-турската война организирал медицинска помощ на ранените руси, българи, турци и гърци. За човеколюбивата му дейност през войната бил награден от руския император с орден „Св. Ана".

След Освобождението като вещ по българските работи до него се допитвала често Европейската комисия по изработването на Румелийския органически устав, а сетне, когато Областното събрание започнало работа, на три пъти бил избиран за негов почетен председател[56].

С поемането на епархията основал семинария и голямо сиропиталище, ръководено до средата на XX век от българските сестри Терциарки, дружеството на които също било основано от него. През 1882 г. основал прословутата католическа болница

---

[54]Свещ. А. Марков. Катедралната църква „Св. Лудвик". Първите католици в Пловдив. — Истина, № 13, 30. VII. 1931.

[55]Истина, 31. VII. 1941, № 857.

[56]Един капуцин председател на Пловдивското народно събрание. (Превод от Annali Francescani 31. X. 1930, № 20). — Истина, 11. XII. 1930, № 29; също: Истина, 31. VII. 1941, № 857.

в Пловдив. През 1885 г., на 77 годишна възраст, се оттеглил на почивка в село Калъчлий и в знак на признание на делата му, папа Лъв XIII го въздигнал в сан архиепископ, титуляр на древната Ставрополска епархия.

Монсеньор Рейнауди починал на 24 юли 1893 г. на 85 години. Приемникът му, владиката Менини, убедил селяните от Калъчлий да бъде погребан в Пловдив и траурната церемония била изключително впечатляващо събитие на времето си. Връз тленните му останки пловдивският кмет тогава положил венец с надпис: „Във време на народни бедствия взе живо участие за облекчение съдбата на гонените българи, на които направи толкова благодеяния, че никой не ще го забрави“[57].

Роберт Менини от Тренто[58] наследил управлението на епархията при оттеглянето на монсеньор Рейнауди през 1885 г. и я управлявал до смъртта си през 1916 г. Неговото управление било едно от най-добрите времена, което епархията имала от началото на съществуването си.

При приемника му епископ Викенти след много дълго време софийският епископски престол, при все и викариатски, бил зает наново от българин. Монсеньор Пеев имал длъжността на Софийско-пловдивски апостолически наместник и бил титулярен Лирбски епископ. Той бил роден на 11 ноември 1873 г. в с. Балтаджий (Секирово, Пловдивско) и духовно възрастнал в традициите на обществото на отците капуцини. За свещеник бил ръкоположен на 6 март 1896 г. От началото на века преподавал нравствено богословие и църковно право в капуцинската школа в Буджа при Смирна, като в същото време бил и настоятел на капуцинските мисии в Ориента. В епископски сан бил възведен на 2 март 1913 г. Действителен приемник на архиепископ Менини той станал от 12 октомври 1916 г. и бил една от ключовите фигури в историята на Католическата църква от междувоенната епоха[59]. Починал на 2 ноември 1941 г.[60]

---

[57]Пак там.

[58]Пак там. На друго място се споменава, че Роберт Менини бил славянин от Далмация. — Истина, 23. VII. 1924, № 13-14.

[59]Истина, 23. VII. 1924, № 13-14; също: Истина, 10. VII. 1929, № 10.

[60] Истина, 2. XI. 1941, № 870 (За него по-подробно вж. Истина, 4. IV. 1938, № 703).

И последният апостолически наместник на Софийско-Пловдивския викариат за времето, в което се разпростира тази книга, бил епископ Иван Романов, титуляр на Призриана. И той бил роден в с. Балтаджий (Секирево) през 1878 г. Ръкоположението му за свещеник станало на 21 септември 1901 г. от епископ Менини. До 1905 г. бил помощник енорист при западно-католическата църква „Св. Йосиф" в София; после за една година поел същата служба в с. Селджиково (Калояново, Пловдивско). През лятото на 1906 г. бил назначен за капелан на княз Фердинанд, където служел докато монархът не напуснал България. На 24 август 1923 г. папа Пий XI го назначил за свой таен камериер, служба, потвърдена и от папа Пий XII. На епископския викариатски престол в Пловдив той дошъл след 24 годишно служене на Църквата извън Отечеството си. Ръкоположението му се извършило в църквата, в която били първите му свещенодействия, софийската „Св. Йосиф", на 4 октомври 1942 г. от апостолическия делегат в България архиепископ Джузеппе Мацоли в съслужение с Никополския епископ Д. Теелен и Смилян Чекада, скопски католически кириарх[61].

Съдбата му, както и съдбата на повечето католически духовници в България след Втората световна война в условията на комунистическия режим, била трагична. През декември 1952 г. 74 годишният монсеньор Иван Романов бил осъден на 12 години затвор; непощаден от „методите" на следствието, епископът споделил мъченическата съдба на своя събрат, епископ Босилков, и починал на 12 февруари 1953 г.[62]

Тук ще бъде спряно изреждането на католическите йерарси по реда на управлението им. Тяхното представяне и успоредно с това наблюдението върху структурата на Католическата църква в България от времето на учредяването на нейната първа епархия до средата на XX век бе подчинено на общата идея, че историята на католицизма по българските земи не се проявява ситуативно, и че далеч не свършва с Чипровското въстание; йерархическата структура и постоянните грижи на Св. Престол за неговото българско паство, въпреки преживените

[61]Истина, 30. IX. 1942, № 912.

[62]Светлозар Елдъров. Униатството в съдбата на България. С., 1994, с. 187.

немалко остро-критични моменти, съществували, както се опитах да покажа, през всичкото това време.

Но трябва да бъде пояснено и още нещо. Общото проследяване историята на Църквата и на свързаните в нея католици от западен обряд цели също да представи и историческите обстоятелства, които изграждат разликите между тях и възникналите във втората половина на XIX век Църква и общност на католиците от източен обряд; за някаква пряка, директна връзка между Западно-католическата църква в България и оня интерес към католицизма в българското общество, който довел до унията през 1860 г. и раждането на Католическата източна църква тук не става дума и не може да се говори.

2. Католическите общности

Последната мисъл от предишната част на изложението за исторически сложилите се отлики между католиците от двата обряда сега ще бъде продължена с едно по-конкретно очертание на общностите верни, върху които се основавала през историята си Католическата западна църква в България. В това отношение най-напред трябва да бъде представена най-голямата и най-устойчивата от тях, за която вече имаше случай да бъде споменато — тази, която произлязла от обърнатите през XVII век в християнството павликяни.

По времето на обръщането им павликяните били ясно обособена маргинална общност, несводима към никоя от обкръжаващите ги други общности нито посредством вероизповеданието, нито пък според неясния им етнически знак, дълбоко свързан, а в ония времена често пъти и производен от вероизповеданието. За тях през това столетие е характерна определена неустойчивост; неустойчивост както на броя, големината и местоположението на селата им, така и в твърдостта на религиозната им принадлежност[63]. През 1680 г. третият никополски владика Антон Стефанов писал, че техните села се намират подчинени на „различни тирани“ и тяхното положение се променяло според непредвидимите и субективни качества и прищевки на всеки отделен тиранин. Поради своята крайна бедност и невъзможност да плащат данъците си, павликяните ходели по работа на

[63]Милчо Йовков. Цит. съч., с. 36.

скитнишки групи из селата на българите, турците и власите и така лесно губели „...както имотите, така и душите си“[64]. По същото време част от павликяните били обект на опити за обръщане и в православието, а също и в исляма[65].

Преминаването на католицизма установило нови устойчиви вътрешни йерархии в общността; върху дошлото ново свещенство естествено легнали грижите да бъде официален неин представител и авторитетен защитник пред разните власти, какъвто до този момент старите еретици нямали. Късо казано, приемането на католицизма като изместило и трансформирало традиционните вътрешнообщностни структури, основани на живот въз началата на павликянската ерес, направило общността по-устойчива. Постепенно във времето принадлежащите към нея изградили и свое съзнание за принадлежност към българската етническа общност[66]; самосъзнание далеч не съществуващо от само себе си поначало, на което католицизмът с духовната, просветната и общокултурната си деятелност не само не пречел, но бил даже един от градивните фактори. Разбира се, по отношение на общата субординация (съподчиненост) на структурите в българското общество и в ново време тази общност продължила да бъде маргинална (гранична, невключена) и така тя останала, мисля, чак до времето между Първата и Втората световни войни, но за това ще стане дума по-нататък в изложението.

Характерната за общността затвореност и обкръжаващата я винаги, както институционална, така и междуличностна верска враждебност установила за дълго в нея католическото духовенство като единствен пряк и краен авторитет. До междувоенната епоха то останало източник на всяка инициатива и след Чипровските събития, с малки изключения, до края на XIX век било инородно. В края на 20-те години на XX век нещата вече чувствително се променили; тогава от 33 души свещеници от латински (западен) обряд в Пловдивско-Софийската епархия чужденци имало петима (трима в София, и по един в Пловдив и Ямбол)[67]. И въпреки че положението в Северната епархия

[64]Пак там, с. 36.

[65]Пак там, с. 38.

[66]Пак там, 64-65.

[67]Католическото духовенство в България. Духовници от латински обряд. — Истина, 4. II. 1929, № 40.

стояло по-различно (от 21 чужденците били 11), тенденцията на подмяна на инородното католическо духовенство с българско ясно се очертала още от края на предидущото столетие. В края на 30-те и началото на 40-те години на XX век това било постигнато с масово завръщащите се в България млади духовници, учили из европейските католически училища и университети[68]; процес, който продължил и през втората половина на 40-те години, за да бъде рязко прекъснат с гоненията срещу католиците от началото на 50-те.

Авторитетът на духовенството обаче се изграждал постепенно и за твърде продължително време, защото бившата еретическа общност трудно и бавно се поддавала на въздействия. Неопределена до късно, почти до края на XIX в. останала формата на изповедание на новата за старите павликяни вяра; даже и през първата половина на XX век се срещали хора от тях, които декларирали вероизповеданието си от „яката вяра"; на такива понятията „католик" и „католичество" още не били твърде прозирни. „Обръщането", както и всяка радикална промяна, отначало си оставало формален акт до много голяма степен; основно място в докладите на католическите духовници при служенето им из отделните енории чак до началото на XX век заемат борбите с павликянските суеверия. По този повод в края на 20-те години на XIX-то столетие един от свещениците в Никополската епархия, отец Йероним Пициканелла писал, че пасомите му, „тези нещастни хора", имали определени суеверия при всички жизнени обстоятелства: „...при ядене, при пиене, при обличане, при спане, при пазене на къщата, за църквата, за тайнствата, при говорене със свещеника, при търгуване, при среща с роднини, за чужденци, за неприятели, за Великден, за Богоявление, за всяко нещо..."[69]. Преди идването му, през 1821 г., неговият предходник и свещениците от съседните енории направили сбирка от записани над 600 суеверия и с благословията на епископа произнесли над тях страховити проклятия, та дано католиците се стреснат и ги изоставят. В заключение на доклада, в който отец Йероним описвал тия

[68]Завръщат се млади свещеници. — Истина, 1. III. 1947, № 1103.

[69]Бележки върху Никополската епархия в България от о. Йероним Пициканелла 1825-1834/1836-1866. Свещ. А. Марков. Нови документи по историята на северните павликяни. — Истина, № 1100, 1. II. 1947.

предприети мерки, той додавал, че „...нужно е обаче време, търпение и ревност..."[70]; явно самият свещеник виждал прекия ефект от проклятията в един неопределен бъдещ срок.

Обичайно към суеверията и предрасъдъците на своето паство духовенството проявявало голяма търпимост. В книга за едно от селата из Никополската епархия се разказва история, която свидетелства за усилията на свещенството не само да понася своеобразието на вярванията на пасомите си, но и да ги интегрира към нормите на Католическата църква. Разказваното там се случило по време на чумата от 1839 г., когато от болестта в епархията били покосени една трета от католиците. В село Трънчовица живеела някоя си девойка по име Мария Чочова, която носела на тялото си отпечатъци като христовите рани, каквито имал и Св. Франциск Асизки. Тя могла по цели седмици без храна и се молела без умора; на дърво из полето забила гвоздеи във вид на кръст и там добивала видения. То просъществувало до междувоенната епоха и на селяните било известно като „дървото на Мария Чочова"; към него те питаели велико страхопочитание.

Един ден Мария отишла да се изповядва при отец Йероним Пициканелла и пред него заявила, че била готова да жертва живота си за да спаси селото от чумата. Какво е отговорил отец Пициканелла не се знае, но два дни след това Мария умряла и ужасната болест се прекратила изведнъж; между двете събития местните хора намирали пряка връзка.

Черепът на Мария Чочова, заедно с черепите на още четирима благочестиви трънчовени били на голяма почит сред жителите на селото и сам отец Йероним ги турял начело на някаква траурна колесница при тържествени заупокойни служби. В дома на фамилията Чочови, където били съхранявани, през 1888 г. се разразил голям пожар, който унищожил тия скъпоценни реликви.

През 1899 г. отците Йосиф Миранди, Ерасм Гилианди и Рихард Хофман направили постъпки пред Св. Престол за започване на процес по беатификацията на Мария Чочова; как Рим се е отнесъл към тях обаче, засега остава неизвестно[71].

---

[70]Пак там.

[71]О. Рихард Карлов. Кратка история на с. Трънчовица. — Истина, 14. II. 1940, № 789.

Разбира се, би било наивно и неискрено да се твърди, че отношенията между хората, макар и основани на обща вяра, оставали винаги идилично полюбовни. Нерядко павликянските суеверия били повод за тежки конфликти между пасоми и духовенство, особено когато срещу традиционалисткия еретически консерватизъм бил изправян друг един, доктринален консерватизъм, страшен, когато вървял в съпрежение с неотстъпчивостта на някой упорит характер[72]. В споменатата по-напред *Кратка история на с. Трънчовица*, свещеникът Рихард Карлов съобщава за злополучното свещенослужене на назначения през 1811 г. за енорийски свещеник в селото отец Михаил Санчо от Швейцария, който, както иронично пише отец Рихард, „...се заел да направи селяните съвършени". В онова време католиците от Трънчовица, както впрочем и православните от околните села и изобщо християните в Империята, имали лошия навик да се поздравяват в черква и да се питат за здравето си. А у трънчовени тогава все още, и никак не малко, имало и други лоши навици, унаследени от еретическите им прадеди, като да си носят храна в черква и да ядат там по случай помени на покойниците, да носят разни амулети, та да ги пазели от дявола; още принасяли езически жертви; не тачели достатъчно Светия кръст, не почитали с благоговение Божията майка и мн. др. Вместо обаче да постъпи тактично и да спечели паството си с добри думи и уверения, отец Санчо решил да ги наказва и резултатът от това бил, че много верни започнали да не посещават храма Господен. Свещеникът силом ги заставял да вършат това и срещу него се появило недоволство.

Кметът Недялко Проданов, който бил привързан към старите суеверия, започнал да гони свещеника, затварял черквата и вземал ключа със себе си. Отец Михаил се оплакал на властите, но кметът, необезпокояван от никого, взел иконата на Дева Мария от черквата, пред която верните се молили всяка вечер, и я скрил някъде си. Властите го накарали да върне иконата на старото място и той я върнал, но пък сега забранявал на селяните да се молят пред нея и биел немилостиво ония, които не изпълнявали заповедите му. Тогава верните вкупом се оплакали на властите от неговите своеволия и тук историята

[72]Р. Ваташки. Цит. съч., 33-34.

взела неочаквано най-лош обрат — кметът бил арестуван и обезглавен в Никопол на 11 август 1822 г.

Но на отец Санчо и това не стигнало, та започнал да кара селяните да променят облеклото си, особено селянките, чиито носии му изглеждали неприлични. С това вече работата щяла да иде съвсем на зле, ако началството му не проявило такт, та го преместило през декември 1822 г. в Пловдивско, където и починал след няколко години[73]. В доклада си от посещението на Трънчовица през 1827 г. владиката Мойлайони намерил селото вече в „отлично нравствено положение"[74].

А и не само суеверията давали поводи за конфликти; изглежда общата секуларизация на българското общество след Освобождението имала своите отражения и сред по принцип затворената и изолирана общност на католиците, в смисъл че давала подтик на миряни да оспорват и да имат мнения различни от тия на духовенството по църковните работи. Един анонимен биограф на монсеньор Иполит Луи Агосто пише във връзка с кончината му (3 декември 1893) следното: „Във време на едно пастирско посещение в Белене една много малка група католици се опитали да наложат на владиката своите схващания за управлението на църквата, които не се схождали с тия на католическото учение. Разбира се, владиката не можел да отстъпи. Горчевината, че видял неблагодарни синове, изправени срещу себе си, се отразила гибелно върху здравето на владиката. От устата му бликнала кръв и той починал скоро след това"[75].

Като пример за друг тип противоречия от друго време между духовенството и хора от общността, вече политически, може да послужи принудата на отец Станислав Петров Печин да напусне Трънчовица през 1920 г. по земеделско време, когато служещият от 1902 г. тук свещеник осъдил и се противопоставил на някои недотам разумни нововъдедения на общинската управа, представляваща режима в селото[76]. Но подобни противоречия и подемане на граждански (мирски) инициативи сред католиците

[73]О. Рихард Карлов. Кратка история на с. Трънчовица...

[74]Истина, № 789, 14.II. 1940.

[75]Свещеник А. Марков. Дейността на пасионистите в България. — Истина, 20. V. 1931, № 3.

[76]О. Рихард Карлов. Кратка история на с. Трънчовица...

като цяло са феномен на времето след Първата световна война и на това ще бъде обърнато изрично внимание в общия ход на повествуването върху историята на Източно-католическата църква нататък. За с. Калъчлий (Генерал Николаево, Пловдивско) през 1929 г. се споменава, че политически симпатии тук имало не малки, които се поделяли между три партии — Националлиберална (наследила най-старата политическа група в селото — тази на Народнолиберална (стамболовистка) партия), Земеделската, и най-многобройните тогава — привържениците на управляващия Демократически сговор, поради грижите на А. Ляпчев за селото и личното му познанство с един от влиятелните хора по тия места[77].

Но не подобни, неизбежни сред хората случаи на противоречия и конфликти като горните определяли общата атмосфера в отношенията между пасоми и духовенство; дори и случайният поглед към историята на тези отношения може да открие веднага, че следването авторитета на пастирите е основно и водещо правило в тях. Изключителният авторитет на духовенството се формирал не само от постулатите на католицизма и мястото им в духовния живот на верните; той не идел и само поради факта, че католическите свещеници понасяли гонения и притеснения наравно с всички във всяко време и от всякакви власти[78]; авторитетът му се основавал и на

[77]Истина, 17. VI. 1929, № 7.

[78]При общото културно равнище на общността, съществуваща винаги в изолация, установяването на този авторитет иде от само себе си, особено за по-ранните времена до войните (1912-1918). Тук бих привел един забавен пример на установяване на авторитет, засягащ служенето на о. Хенрих Дулсе в Никополската епархия. „Първите две години след заселването в Асеново — намираме в източника — не е имало черква, нито постоянен свещеник... За отца Хенриха още си спомнят старите хора как ги посетил за Коледа обут в римски сандали от ремици на бос крак. Из пътя от Белене за Асеново шейната влетява в снега и конете не могли да я изтикат, та о. Хенрих слязъл в снега да тика. Пристигнал в село полуизмръзнал, жените му изгряли вода да си измие краката, незнаейки, че това е вредително, но той, който знаеше, поискал студена. Този акт направил поразително впечатление на народа, който оттогава е гледал на умъшвляващия (умиващия се, б.м.) се свещеник като на велик светия." (О. Рихард Карлов. Кратка история на с. Трънчовица...)

това, че то било допускано да напътства мирското ежедневие и да бъде помощник във важни за всеки човек и семейство житейски решения, особено ако последните били в някаква зависимост от властнически инстанции. За българската традиционна аграрна култура, по чиито норми дълго време се водели и католиците, за които е дума тук, това допускане на духовенството до бита и приемането на позитивната му намеса в него има важно значение за изграждането на авторитета на последното и за приемането и укрепването на вярата като цяло. Устрояването на много католически села през XIX и XX век било възможно единствено след намесата на свещенството. Така възникнало католическото село Антраниково, Пловдивско. Старото му име било Алифаково, по името на някой си местен мюсюлмански светия, някой си Али-Факъ, чийто гроб до войните (1912-1918 г.) привличал многобройни поклонници из правоверните и циганите мюсюлмани от околността и по-отдалеч[79]. Преди Руско-турската война (1878 г.) селото било със смесено население, но след войната напрегнатите отношения между жителите му принудили християните да се изселят в съседното Балтаджий (Секирово)[80]. Поради извънмерното си увеличение жителите на Балтаджий в края на XIX столетие били принудени да се замислят за някое по-широко място, като се разделят с онези семейства, които оставяйки задружното живеене с бащата, или с братята си, имали желание да се преместят. В началото на новия век отец Ангел Бадов поел посредничество между своите пасоми и изселващите се от Алифаково турци при откупуването на техните земи[81]. Първата

[79]Истина. 21. IX. 1940, № 824. Според друг историк на селото Алифаково иде от „халиф“ и „кьой“. (О. Антон Йовчев. Исторически бележки за католическото село Алифаково (Пловдивско). — Истина, 20. IV. 1927, № 50.)

[80]Истина, 21. IX. 1940, № 824.

[81]През 1906 г. в борба с лихварството и „зеленичарството“ о. А. Бадов подбужда инициатива и създава балтаджийската кредитна кооперация „Св. Изидор“, „приучвайки недоверчивото селско население да внася спестените си пари в касата“. Кооперацията има важна роля в процеса на откупуване на земите от изселващите се жители на Алифаково. (Истина, 22. VI. 1927, № 8.) По това време „спестовно-заемателно дружество“, със същото име „Св. Исидор“, основава в с. Белене (Никополската епархия) о. Силвестър Лил. (Виж:

къща, принадлежаща на някой си Сюлейман, била откупена през 1905 г. от влиятелния тогава в Балтаджий Йозо Йовчев за единия от синовете му, Рафаил, който я заселил със семейството си на 24 септември с. г. Скоро бил последван и от други и в края на 20-те години селото брояло повече от 30 семейства (около 200 души)[82].

Всъщност щастливото разрешение на пренаселеността на Балтаджий било продължение на опит, добит от духовенството в Южната епархия във връзка с резкия демографски прираст в католическите села, феномен характерен и за населението в България като цяло по границата на двете столетия. В ранните години на пребиваването си в България сетнешният софийско-пловдивски владика Андреа Канова от Гаресио, с личното си посредничество пред тогава турските власти и личното му попечителство над всяка от извършваните сделки, чрез преселване на жители от с. Калъчлий (Генерал Николаево) още през 1845 г. турил основите на първото новоосновано католическо село Белозем[83]. Във времето на неговия приемник, монсеньор Франческо Рейнауди, с изключителните усилия на отец Самуил от Прато, също от жители на село Калъчлий (Генерал Николаево) възникнало и католическото село Салалий (Борец)[84]. С грижа за пасомите си в Калъчлий отец Самуил от Прато и Едуард от Торино (последният работил тук 27 години) организирали изкупуването на земите на изселващите се турци от селата Ютакларе и Бекирлий. През 1940 г. жителите на селото им издигнали паметник[85]. Отец Дамян Гюлов пък организирал част от изплащането на тия земи чрез продажба на общинските вековни дъбови гори[86]. С мисъл за бъдещето на тия села отец Козма Гюлов направил постъпки в началото на 40-те години с присъединяването на Южна Добруджа към

„Ново българо-католическо календарче за простата 1906 г. Ежегодно издание на Д-во „Св. Изидор" в с. Белене, Свищов, 1906.)

[82]О. Антон Йовчев. Исторически бележки за католическото село Алифаково...

[83]О. Козма Гюлов. Религиозно-исторически бележки за село Белозем. — Истина, 23. V. 1928, № 4.

[84]Пак там.

[85]Истина, 21. XI. 1940, № 824.

[86]Истина, 4. XII. 1940, № 826.

България правителството да уреди землища за заселване на нови католически села там поради прекомерното разрастване на старите из Южната епархия[87].

Католическото духовенство играело изключително голяма роля и в чисто светските измерения на частния живот в общността, та по повод ролята му на съдник при спорове между селяните известен пловдивски адвокат от края на 20-те години не пропускал с раздразнение да отбележи, че най-големия враг на адвокатите в областта били селските католически свещеници[88]. Това духовенство въздействало и за възпитанието на пасомите си в един най-общ културен план, като тук не подемам въпроса за католическите училища, поддържани пак от него; става дума за онова широко поле на въздействие, в което се включва намесата му от поясненията за новости в земеделието и елементарните санитарно-хигиенни норми, до усилията насочени към облагородяването поведението на всеки човек. В един отчет за заниманията на създаденото през 1929 г. в с. Калъчлий (Генерал Николаево) католическо културно-просветно дружество редом с важните за селските хора лекции, изнесени от селския свещеник отец Бадов „Облагородяване на дърветата" и „Модерното торище", намираме, че същият поканил околийския лекар З. Бочев да държи сказка против пиянството, и сам държал друга, назована „Против псувните, лошия навик, който унижава човека и прави християнина уличник и съблазнител на крехки детски души"[89].

Говорейки за „католически общности", в рамките на общността на католиците, произлезли от старите павликяни, трябва да бъде спомената и обособената дълго сред тях самите група на завърналите се след Освобождението от Банат в Северната епархия и устроени в пет села в Никополско, Оряховско и Плевенско банатски българи, потомци на някогашните бегълци след Чипровското разорение[90]. В общи линии това ставало по следния начин.

---

[87]О. Дамян Гюлов. Новият ред в Европа и нашите католически села. — Истина, 3. XI. 1941, № 861.

[88]Истина, 17. VI. 1929, № 7.

[89]Дейността на дружеството „Р. Менини" в с. Калъчлий. — Истина, 17. IX. 1929, № 19.

[90]След известни разместванията след пристигането на заселниците

С Освобождението през 1878 г. българо-католикът Иван Василчин от Бешенов дошъл в България и огледал околността, върху която възникнало по-късно село Драгомирово. Намерил я пригодна за живеене и след година довел семейството си. Последвали го и други фамилии. Изглежда че не само несносният им живот в Австро-Унгария ще е бил подбудител на повторната им емиграция; на едно място намираме, че част от фамилиите в село Драгомирово, живеели в Неготинско (Сърбия) и били преследвани за вярата си, което ги довело обратно в земите на предците им[91].

През 1878 г. винганинът Мартин Маринов отишъл в София и в Министерството на външните работи изложил своето и на свои съселяни желание да се завърнат в България. Министерството обещало да им даде даром землища, ако дойдат повече семейства и образуват община. Мартинов се върнал във Винга и подел агитация. Но до положително разрешение се стигнало едва през 1889 г.; на 27 март с. г. се върнали първите 17 вингански българо-католически семейства. Настанени били в село Мъртвица, най-напред да работят като ратаи. С пролетта и правителството се пораздвижило, та могли да си очертаят дворове и построят уземници[92] в местността Дълбок геран, държавен сват; бил им отпуснат безплатно и върбов дървен материал. Административно новото поселище се водело към Мъртвишката община, но начинателят на новото преселение Мартин Маринов имал статут на официален представител на заселниците пред официалните власти; т.е. обособеността им е явна и на нея самите те държали много. Стамболов устно им обещал по 150 дка на фамилия и понеже земя се давало на глави на семейства, тия, дето имали момчета ги изпоженили съвсем невръстни. Така фамилиите към 1891 г. станали 80. Петима недоволни домоначалници се върнали със семействата си във Винга, а от останалите 75 се

трайно се оформят петте католически нововъзникнали села: Драгомирово (Свищовско), Бърдарски геран (Белослатинско), Асеново (Никополско), Гостиля и Брегаре (Оряховско). Общо броят на хората в тия села след трайното им усядане кръжи около 6 000 — 6 500 души.

[91]Истина, 26. II. 1925, № 47.

[92]Къщи-землянки, задържали се из Северна България до началото на XX век, наричани от европейските пътешественици „троглодитски жилища".

създало новото католишко село Асеново, кръстено така „...в спомен на великия цар Асен..."[93].

Положението на преселниците се уреждало със специален, приет на 20 май 1880 г. „Закон за населяване ненаселените земи в България", насочен към всички българи от чужди земи, които се занимавали със земеделие и скотовъдство. Според този закон идването им било в зависимост от събраните сведения от финансовия министър за състоянието и поведението на желаещите и от преценката му, „...че ще бъдат полезни за държавата..."[94]. Преминалите това препятствие и получили земя, не могли според закона да я продават и залагат в срок до 10 години; след това време те могли вече да станат нейни притежатели[95]. Добавка към този закон от 1892 г. освобождавала преселниците от данъците емляк и десятък за 3 години и от военна повинност за 7, но и изрично се указвало там, че преселниците от Турция не се ползват с тези привилегии, та макар и не назован нарочно, на практика законът се насочил конкретно към устрояването на банатските българи[96]. Държавната стратегия от края на миналото столетие била да не се обезбългаряват останалите извън политическите граници на Княжеството български земи и изричното указание от 1892 г. целяло да удържи изобщо преселническите потоци от Турция към България, с мисъл за по-нататъшното национално обединение в етнически граници. Това положение обяснява и слабите преселенчески инициативи сред източните католици от края на XIX век, които били съсредоточени главно в европейските предели на Империята.

Интеграцията на хората от новозаселилите се пет католически села към обкръжението, в което попадали, или към общобългарския културен и обществен живот, както и тази на живеещите си поначало тук техни съверци оставала проблематична, или да кажем поне, предстояла в бъдеще. Нещо повече — първоначално оставала проблематична и вътрешната интеграция на общоселските колективи, съставени от заселници българо-католици от различни села и места в Австро-Унгария, Румъния или другаде. В село Драгомирово още

---

[93]Фалмис. Бюлетин за Банатските българи, № 4, 1998, с. 7.

[94]Държавен вестник, № 46, 20. V. 1880.

[95]Пак там. През 1902 г. срокът се увеличил на 20 години.

[96]Държавен вестник, № 30, 7. II. 1892.

от основаването му се обособили три основни махали, наречени банатска, букурещка и православна (влашка), според това дали заселниците идели от Банат, от предградията на Букурещ (или от Влашко като цяло) или от Македония. Между тях и лидерите им започнала борба за приоритет, която създавала у външния наблюдател дотам погрешното впечатление да си мисли, сякаш в отделните махали живеели хора чужденци от различни националности[97].

Но ако подобно съжителство на разноплеменни групи съществувало илюзорно само на пръв поглед у Драгомирово, в село Бърдарски геран съвместяването на българо-католиците и последвалите ги в тяхното преселение няколко десетки семейства католици-немци било неоспорим факт. Въпреки отличните им взаимоотношения, установени в задружния им живот от преди Освобождението на България в Австро-Унгария, неоспорим факт била и невъзможността за взаимопроникване на двете общности. Бърдарски геран възникнал през 1887 г., но установените норми на съжителство между съселяните се задържали непроменени в следващото половинвековие, па и по-далече. През 1927 г. във връзка с благоустрояването на дунавските села във в. „Мир“ се появява статия на архитект С. Карасимеонов във връзка с общия устройствено-архитектурен план на това село, която съдържа и ценни сведения за живота на жителите му, важни за това повествувание:

> Макар, че отношенията на колонистите[98] с околното, коренното население са дружелюбни — установява авторът — те досега не се развиват в побратимяване чрез кръстосани женитби. Обясняват го с разликата на религията. Но което е още по характерно, тези сродявания не съществуват и между двете групи колонисти — немци и банатски българи, които живеят едни до други и по бит, и по религия, и по култура и навици са приравнени. Тук вече диктува националното обособяване. То отива дотам, че даже празничните дни и увеселения всяка национална група си устройва отделно.
>
> За силата на горните предразсъдъци говори следният факт — продължава архитектът. Преди няколко години влюбила се

[97]Фалмис. Бюлетин за банатските българи, № 6, 1998, с. 11.

[98]Да отбележим, че и през 1927 г. архитектът ги нарича все още „колонисти“.

дъщерята на един богат колонист-немец в местния секретар-бирник, родом от Кнежа. Против бракосъчетанието се обявил целият род на момата. Не помогнали нито нейните сълзи, нито молбите на момъка. Обаче любовта на момата се оказала по-силна от националните предразсъдъци и тя пристанала на своя любим. Роднинският съвет за тази ѝ постъпка я изключил от своята среда и я лишил от наследство. Мъжът, за да създаде мост за помирение, преминал в лоното на католическата религия; но и това не помогнало. Ледената стена между двете национално-религиозни психики не е паднала.

От достоверен източник научаваме, че младата булка вече е заела доминиращо положение в средата на семейството на своя съпруг. Ползва се с голям авторитет, особено след като добрият резултат от нейната намеса в стопанството е станал очебиен. Този е засега — с държавническа загриженост заключава авторът — единственият случай на пряко културно влияние, упражнено от колонистите върху местните стопанства, с който да се оправдаят целта и направените жертви при създаването на тази колония.[99]

Положението в общи линии останало непроменено и през 30-те години, когато енорийски свещеник за българите в селото бил бъдещият никополски владика Евгений Босилков, а немската колония обслужвал католическият свещеник Емил Фрох[100].

Маргиналността на общността католици, която произлязла от старите павликянски групи в Южна и Северна България, най-напред се основавала на религиозното им различие. Но това е общо обстоятелство за изолираността на католиците в България като цяло за времето, на което е посветена тази книга и на него ще отделим допълнително внимание в края на този дял. Освен религиозното различие обаче маргиналността на общността католици, произлязла от тия групи, се потвърждавала и от принадлежността им към традиционната аграрна култура. Става дума за онази отчужденост, за онази невъзможност за включване в модернизационните инициативи на българската държава, присъща и на нашето село изобщо, която има в

[99]Истина, 5. X. 1927, № 23.

[100]Б. д-р Драгова. Голямото тържество в с. Бърдарски геран по случай 50 г. от основаването му. — Истина, 9. VI. 1937, № 659.

основата си рудиментарната поселищна структура, ниската грамотност, слабата професионализация на трудовите активности, схождащата се в мащабите си частна собственост и близкото естество на занятията у огромното мнозинство на населението в българското общество. Тази общност на католиците в България остава затворена и изолирана в своите землища чак до времето на войните. Войните са събитието, което, както и за много български селяни, размесило католиците от селата с хора от другаде и задало друга перспектива на погледа им към обществото. Едва след Европейската война започнала активната интеграция на католицитѐ в общобългарски обществен и културен план и първото, което констатират мирските католически лидери като условие за въздигането на техните села, е необходимостта от „...своя местна католическа интелигенция, на която единствено може да разчита за в бъдеще..."[101]. Но като цяло отдадеността на дребното земевладение, предназначено главно за фамилна прехрана, и ниската грамотност останали характерни за общността доста до късно. През 1924 г. в с. Лъджене на двеста католически къщи нямало ни един със средно образование[102]. През 1929 г. първият среднист в с. Трънчовица Григор Франчешков Симитчиев, завършил гимназия в Ловеч с добър успех, бил посрещнат с общоселско тържество и очевидно това събитие извънредно много впечатлило всички католици, защото го намираме отбелязано с подробна дописка в централния им вестник „Истина". С пристигането си същият бил назначен за учител в тукашното основно народно училище[103].

Но освен тези католици в селата, за които на няколко пъти имаше случай да се каже, че са най-старата и най-голяма общност сред принадлежащите към Рим от западен или латински обряд в България, и на която реално била положена в историческото си развитие Католическата църква тук, в отделни големи градове из българските земи през XIX и XX век намираме друг тип католическа общност, твърде различна от верните, които се описваха до този момент. И нейното представяне ще започнем с това, че градските енории на католиците от западен обряд до много късно останали

[101]Вигански.Ореш. — Истина, 26. XI. 1924, № 34.
[102]Вигански. Лъджене. Истина, 3. XII. 1924, № 35.
[103]Истина, 15. X. 1929, № 23.

съставени главно от чужденци, като за XIX век огромната част от тях имали временен статут на пребиваване по тия места. Разрастването на католическите градски общини с българи от западен обряд и постоянно пребиваващи в тях хора от другаде преди Освобождението (най-вече тук думата е за Пловдив, който за целия период остава най-ярко изразен истински градски католически център) ставало с преселването на верни от околните села в несигурни времена, а след Освобождението — с общите, не много активни процеси на урбанизацията на българското общество. Войните и бежанските вълни към градовете имали значение, но не такова, каквото имали те за източните католици. През 1924 г. в католическото издание „Календар „Св. св. Кирил и Методий" започнало публикуването на „Адресник за взаимоопознаването на лица от една и съща народност и съща вяра". Това са дълги списъци с имената, адресите и професиите на хора от колониите на Чехословакия, Италия, Франция и Белгия в Пловдив, София, Лом, Видин, Горна Оряховица, Плевен, Кюстендил, Костинброд, Павликени, Перник, Габрово, Варна и Варненско, Русе, Свищов и др.; хора без съмнение съставляващи ядрото на верните от западен обряд в градските енории на западните католици, където, разбира се, такива съществували.

Това положение в градовете било установено исторически, т.е. откриваме го като съществуващо доста назад във времето и промяната му се развивала изключително бавно; отново без да става дума за епископското седалище Пловдив[104], това характеризира всички останали големи градове в България. Например през цялата първата половина на XIX в. няма сведения за католически кръщения в София. Едва през 1870 г.

[104]Католиците в Пловдив през 1888 г. били 500 семейства и разполагали с една църква, една семинария с 60 ученици, мъжко училище със седем класа, в което преподавали 6 учители на 250 ученици, едно четирикласно женско училище с 5 учителки и 200 ученички, от които 50 източно-православни деца, предпочели училището заради доброто изучаване на френски език. За тях се грижели един епископ, 10 свещеника, 10 дякона, 30 монахини. В селата около града с изключение на с. Ахланево, в което в края на 80-те няма нито църква, нито училище, във всяко от тях имало по една църква и едно училище с по един свещеник и един учител, и до 50 ученици във всяко село от двата пола (А. Шопов. България в църковно отношение. Пловдив, 1889, с. 22.)

този град бил посетен от отец Тимотей от Строна, апостолически мисионер, който съобщил в доклада си, че не намерил ни едно цяло семейство, а само „15 души разни индивиди". Приет радушно от тогавашния австрийски заместник-консул Йозеф Лутероти, отец Тимотей могъл да им отслужи литургия в къщата на някой си поляк, лекар — д-р Томаин. През 1873 г. с откриването на железопътната линия Цариград — Пловдив — Белово и най-вече с превръщането на София в административен център, в града се събрали множество католици от европейските католически държави. С тях през 1875 г. отец Тимотей могъл да положи основите на нова църква и поради напълно загубените следи на съществувалата през XVIII век дубровнишка католическа църква „Св. Богородица", възникващата около строежа на новата църква енория приела името „Св. Йосиф"; на практика отец Тимотей основал наново енорията с освещаването на тази църква през 1878 г.[105]

Подобно било и положението в Русе, който от XIX век станал другото епископско средище на западните католици. Там първият католически параклис бил построен през 1861 г. със съдействието на капитана от дунавското корабоплаване Лука Кличиян; същата година бил и осветен от монсеньор Анджелло Парси. Параклисът бил обслужван от свещеници от Букурещ, които идвали по големите празници. Едва през ноември 1870 г. владиката Игнацио Паоли назначил за първи енорист на новоустрояващата се русенска енория „Безскверно зачатие на Дева Мария" отец Иполит Агосто, човекът наследил сетне епископския престол в Никополската епархия. При него, като знак за укрепването на епархийското средище, била построена (1890-1891 г.) католическата катедрала, посветена на патрона на отците пасионисти Св. Павел от Кръста, самотен образец на готическата архитектура в България, на която архитект бил някой си Валентин от Северна Италия[106].

Чак до реформата в структурата на католическата църква в България през 1883 г. католическите енории във Варна и Бургас били подведомствени не на епархиалните центрове в държавните

[105] О. Фортунат Бакалски. Софийската латинска енория през XIX в. — Истина, № 1165-1166.

[106] Свещеник А. Марков. Дейността на пасионистите в България. — Истина, 20. V. 1931, № 3.

граници, а на Требизонската капуцинска черноморска мисия, работеща главно по азиатския черноморски бряг. През тази година, поради политическото положение на България след 1878 г., Рим отделил Варна и Бургас от нея и зачислил Варна към Никополската епархия, а Бургас към Софийско-Пловдивската. Католическата мисия в Бургас водела началото си от 1857 г. Преди тази година тя била подведомствена на Варненската и се обслужвала от мирски свещеници, живеещи там. Първият свещеник с постоянно местопребиваване в Бургас бил отец Фиорензо от Торжиано, пристигнал в края на октомври 1857 г. Поради липса на средства отец Фиорензо не могъл да се устрои самостоятелно, а се установил в жилището на агента на австрийския „Лойд" в града, някой си г-н Николай де Матей, където били извършени и първите свещенослужения. Съставът на католиците в този град ясно личи от участниците в закупуването на място за църква и дарителите за построяването и обзавеждането ѝ. Инициативата подел един от следващите енористи, отец Дамян от Аврито, който през 1859 г. купил място за църква и жилище на свещеника. Сумата за покупката се набрала, като половината от нея бил безлихвен заем от един тукашен лекар, д-р Карпанини, а останалата половина се дарили от г-н Йозеф Бонал (3 000 гр.), г-н Петър Фотий (1012 гр.), д-р Карпанини (600 гр.), г-н Дживо Ферри (202 гр.), г-н Джакомо Хорман (130 гр.), капитан Джанони (дарил 800 малки и 150 големи тухли), г-н Анжел Траверсо (950 големи тухли) и известния ни вече г-н Николай де Матей, който дарил вещи за 5 500 гроша[107]. В бележка от 9 юли 1863 г. в своя дневник отец Викторен Галабер отбелязва по повод пребиваването си в Бургас, че католиците тук били около 40 души, в по-голямата си част от италиански произход[108]. Подобни са впечатленията му и от католиците в другия голям български черноморски град Варна.

Първи свещеник енорист по рождение българин в Бургас бил отец Иван Спасов от село Балтаджий (Секирово), служил тук от 1883 до края на 1887 г. „Побългаряването" на енорията започнало бавно в края на века и по-определен резултат се

[107]О. Антоний Йовчев. Кратки исторически данни за Бургаската католическа мисия. — Истина, 3. VII. 1935, № 10.

[108]Викторен Галабер. Дневник..., с. 172.

получил през междувоенната епоха[109]. Процесът на „побългаряването" на останалите градски католически енории в общи линии бил сходен.

Статистиката в България започнала да отчита вероизповедните общности от 1887 г. насетне и тук ще приведа някои данни за католиците, по-подробно за времето до войните. През 1887 г. те били 18 505 души или 0,6% от общото население — 3 154 375 души.

През 1910 г. те стигнали 32 149 или 0,7% от общото населе ние — 4 337 513 души.

От общото им число през 1910 г. 28,4% живеели в градовете и останалата част от 71,6% — в селата[110].

Според едно статистическо сведение във в. „Истина" от 1925 г., из полемична бележка към в. „Последна поща", който пишел преувеличени цифри за католическото духовенство в България, общият брой на католиците след Първата световна война се представя в Пловдивската епархия като 18 000 души, а в Никополската 25 000 души; 90 % от духовниците били с български произход и родени в България[111]. В католическите източници за навечерието на Втората световна война за верните от латински обряд се споменава цифрата 40 — 45 000 души.

По данни от 1905 г. за грамотността на населението в България по вероизповедания, делът на грамотните католици от общия им брой стига 33,1%, като, разпределена грамотността им по полове, 39,7% е частта на грамотните сред мъжете католици и 26,5% е тази на грамотните жени сред общата цифра на жените католикини[112]. Тези цифри са нормални всред

[109]О. Антоний Йовчев. Цит. съч. — Истина, 3. VII. 1935, № 10.

[110]Кирил Г. Попов. Стопанска България през 1911 г. Статистически изследвания. С., 1916, с. 22.

[111]Истина, 19. II. 1925, № 46.

[112]Кирил Г. Попов. Цит. съч., с. 28. Като любопитно сведение, грамотността на населението по вероизповедания за 1905 г. се разпределя по следния начин: 46,5% са грамотните сред изповядащите православието мъже и 16,5% е делът на грамотните сред източно-православните жени или общият процент на грамотните сред общността на източно-православните е 31,8%. От мохамеданите мъже грамотни са 5,8% и 1,4 % са грамотните жени мохамеданки; общата цифра на грамотните сред всички мохамедани е 3,7%. Грамотните мъже израилтяни в рамките на своята изповедна общност са 67,9% при

показателите за грамотността на населението в страната — от общата цифра на населението в Царството през 1910 г. — 4 337 513 души, грамотните са само 33,7%[113]. Посочените данни до много голяма степен могат да служат като представителни за католиците от западен обряд, поради слабите позиции на верните от източен обряд в пределите на политическите граници на България от довоенния период. До войните малки общности на католици от източен обряд в по-големи български градове има само в Пловдив и Ямбол[114].

Интеграцията и колективната идентичност на тези отличаващи се доста една от друга католически общности, немногобройни сред обкръжението си, съществуващи затворени в своите енории, преди всичко била постигана посредством йерархическата структура на Западната католическа църква в България и католическата вяра; интеграция до края на 20-те и началото на 30-те години на XX век, осъществявана не в ширина между общностите и групите, а вертикално, към Рим, към Светия Престол; свързаността във вярата и в Римската църква е в основата на индивидуалната и пределната групова идентичност на принадлежащите към тези общности хора, основа на самовъзприемането им и възприемането им от другите като „католици", което за много дълго време в България ще означава и изначално различни. Затова и до късно най-важните събития, които препотвърждават взаимната им съпринадлежност в пределната общност, са празниците от църковния католически календар, богато допълнени с местни своеобразия, за които тук не може да се каже друго, освен че трябва да бъде написана отделна книга. В допълнение към тази празничност от края XIX век се появили и поклонническите

39,5% грамотни жени. Общо грамотните в израилтянската общност са 53,7%. При армено-григорианците грамотните мъже са 64,2%, при 42,8 % грамотни жени (общо: 54, 8%). Най-висок е процентът на грамотните протестанти — 70,9% мъже и 61,6 % са грамотните в общото число на жените протестантки; или общо: 66,4 е процентът на грамотните в кръга на протестантската общност.

[113]Пак там, с. 27.

[114]Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на Българската католическа църква от времето на съединението на част от българския народ с Римската католическа църква. С., 1952, 242-245 (непубликуван ръкопис).

пътувания до Рим; първото било на българи западни католици от Пловдивско през февруари 1888 г. по случай 50-годишния свещенически юбилей на папа Лъв XIII[115].

През 20-те години започват да се улавят първите симптоми на движение в общността за постигане и на „хоризонтална" интеграция, и то интеграция не само на групово-верска, а и на общобългарска културна и обществена основа. Най-прякото и ранно свидетелство за това са мирските инициативи за включване на историята на католиците в общонационалната празничност. В един позив от западно-католическото софийско дружество „Св. Цецилия" за покана към всички българи в тържествата по повод организираното от тях през 1924 г. честване на 250-годишнината от смъртта на архиепископ Петър Парчевич се призовава „...нека създадем култ за тези герои зидари, що почнаха първи да градят нашето огнище"[116]. И като една илюстрация на баналната истина за трудността на всяко начало, тук бих представил въздържаността спрямо такива чествания и боязливостта от включване в подобни първи общогражданси католически инициативи на Н. В. Пр. епископ Теелен, като това не е упрек, а аргумент към твърдението за трудността на началото на процесите на интеграцията, която условно бе наречена „хоризонтална". Та в своя отговор на поканата от комитета по подготовката на юбилея монсеньор Теелен писал, че не би могъл да допринесе с нищо за празника, защото „...нашата архива води началото си само от 1883 г., а каквото ми е известно по случая, дължа на Милетичевата книга..."; епископът завършил изложението си обаче с думите, че за него ще бъде щастие да се посочи, гдето по-ранното събуждане на Чипровци се дължало на католицизма на жителите му[117].

Юбилеят на Парчевич през 1924 г. се отбелязал предимно в католическите среди. През 1938 г. обаче честването на 250-годишнината на Чипровското въстание вече било в центъра на най-широкомащабно официално държавно и общонационално

[115]Календар „Св. св. Кирил и Методий", г. X, 1927, с. 35.

[116]Специален брой за прослава на католическия владика — български родолюбец — П. Парчевич, по случай 250 г. от смъртта му в Рим на 23. VII. 1674 — 23. VII. 1924 г. — Истина, 23. VII. 1924, № 13-14.

[117]Пак там.

празнуване в България и сред потомците на чипровските бегълци в Унгария. На тези празненства свещеникът в село Бърдарски геран, отец Босилков, вече представял с гордост причудливите за местната традиция народни носии на пасомите си — завърналите се преселници банатски българи-католици — като общонационална реликва, будеща всеобщ интерес и симпатии. От началото на 40-те години формулата „католически народни будители" звучи като нещо общоприето в католическата периодика[118].

Това обаче нека не се приема като доказателство за постигната интеграция; споменатото само фиксира наличието на тенденция в тази посока, от която комунистическият режим след Втората световна война не оставя и помен. Невъзможността за приобщаване на католиците или по-точно много бавната, колеблива и изпълнена с противоречия интеграция на католиците в общобългарския културен и обществен живот в Ново време (XIX и XX век) именно като католици, а не като нещо друго, се основава на болезненото преживяване на вероизповедното различие в българската култура, където принадлежността към доминиращото православно вероизповедание се има като едно от най-първите основания за доказване на етническа *„българска"* национално-културна идентичност[119]. Много от това преживяване е формирано в културния контекст на Османската империя, за което ще стане дума в следващия параграф на тази глава. Но освен унаследеното от пребиваването в Турция, при късната модернизация на българското общество несигурното функциониране на либералните норми на модерната публичност не формира универсалистка алтернатива на подобно преживяване на *българска* идентичност и по отношение на католиците както от западен, така и от източен обряд, за които ще стане дума по-нататък, като цяло обкръжението (институционално или това в най-конкретен човешки план) оставало винаги враждебно дистанцирано.

---

[118]Католическите народни будители. — Истина, 30. X. 1940, № 820.

[119]Курсивът и кавичките тук са поставени, за да обърнат внимание, че тогава православието е главен аргумент за мотивиране на етническа идентичност и обратното: че етническото рядко носи по-широк обхват на културната идентичност от православното.

През 1899 г. във връзка с намерението на източно-католически свещеници от Одринската мисия[120] да открият параклис в Стара Загора в дома на някоя си Захарина Х. Антон Митова, православният митрополит в този град Методий написал едно официално, нарочно отпечатано и широко разпространено изложение-протест до министъра на външните работи и изповеданията. Изходният пункт в това изложение е чл. 40 от Търновската конституция, който гласи, че „Християните от неправославно изповедание и друговерците, било природни поданици на Българското княжество, било приети в поданство, а също така и чужденци, които постоянно или само временно живеят в България, ползуват се със свобода на вероизповеданието си, стига изпълнението на техните обреди да не нарушава съществующите закони“[121]. Уточнение на общото конституционно положение митрополитът намирал, че било дадено в Екзархийския устав, където, според него, „...законодателят е дал Правото на Св. Синод, Върховната Духовна власт, а в негово лице и на епархийските архиереи, които той представлява, да „взема мерки за осуетявание действията на инославните пропаганди против православната църква, в случай на нужда изискува от гражданската власт прекратението на злото“[122]. С последните си думи митрополит Методий цитирал този устав, чл. 100, §14. Поради представителния характер на това изложение за нагласите, приемащи православието като единствено основание за доказване на *българска* културна идентичност и поради много важното за периода постоянно призоваване на гражданската власт за разправа с „пропагандите“, тук ще бъде приведен пространен цитат от него:

> ...Защо законодателят задължава гражданската власт да дава своето съдействие да прекратява такова зло? — питал митрополитът — Мигар запазването вярата на православния. Българският народ съставлява ли някакъв държавен интерес, та законодателят е предвидил средства и задължения за запазването на тази вяра? Върху зданието на народното събрание има поставена таблица с емблемата „Съединението прави силата“. Кой прави, кой

[120]Вероятно думата е за отците Възкресенци.

[121]Конституция на Българското Княжество. Търново, 1879, с. 11.

[122]Покушенията на Католическата пропаганда в гр. Ст.-Загора. Борбата за смърт или живот на България. Стара Загора, 1899, с. 5.

създава „съединението", тоя фактор на силата? Не е ли вярата? Психологически факт е, че както личностите, така и народите се свързват помежду си не чрез *свръзката* на произхождението, на родството по кръв и язик, а по духу, чрез свръзката на единомислието, на единомудрието; се съединяват и правят едно цяло по еднаквостта на убежденията си. Тая истина не се ли потвърждава от фактите в тая област, от примерите, от явленията, които ни е дала и ни дава самата действителност? Има българи помаци, българи католици, българи протестанти и българи безбожници. Те наистина по кръв и по язик са българи, но по дух, по чувства, по стремления, не нямат нищо общо с българите — православни не са, следователно истински българи, не са в собствената смисъл на думата българи, а са помаци, католици, протестанти и безбожници. Не е ли истина, че *помакът* българин е предаден и привързан на турчина мюсулманин? Турчина е негов брат. Не симпатизира ли той на арапина, на арнаутина мохамедани? Не счита ли за свои черкезина, персиеца и индиеца — своите единоверци? Българинът православен не е ли за него неверник, проклет, враг и душманин? *Католикът* българин не счита ли, че той принадлежал на всичките нации, които изповедват католическата вяра, но не на българската православна? Не се ли мисли той, че е латинин — французин, италианец, испанец, но не и българин, кара-каур? Неговите симпатии, неговите интимни сношения не са ли с хората от нациите на католишкото вероизповедание? Ако отиде някой в обществото, в семействата на павликяните или на униатите българи, не ще ли намери между тях и французи, и италианци, и испанци, и поляци, но не и българи православни? По селата между павликяните и православните българи има ли нещо общо по празниците им, в тържествата им, по сватбите им и в хората им? *Протестантинът* българин по чувство и симпатии е повече англичанин, повече американец, отколкото българин; той счита като че негово отечество е Англия, Америка и пр.; неговите симпатии са за успеха на протестантските инославни нации, в ущърб на православните славенски нации. Защото Русия е православна, те са най-отважни нейни врагове. За *безбожника*, за материалиста не ще и приказка, че той няма нищо общо с българина, не само с вярата му, но нито с народността му, защото той на основание на ученията си, не припознава не само никакво национално различие, нито пък лично, т. е.

не признава различие между индивидуумите, човеците, но нито между тези последните и животните. Нашите, българските безбожници, са отявлени врагове на Русия, но те най-любезно дружат с руските нихилисти, като техни съмишленици. Вярата, прочее, единомислието и свръзката, която прави „съединението", която свързва членовете на един народ и ги сгрупира в един организъм, като един човек. Еднаквостта на вярата създава *единството* в деятелността на членовете на едно общество, на един народ, защото вярата е резултат на висшите комбинации на разума, — на мислите, на идеите; затова всички, които имат една вяра, имат или се подчиняват на един разум, на едни мисли, следователно се ръководят от една воля, от едно сърце, еднакво чувствуване, тъй като волята в своето определение и сърцето в своите разположения се освещават, се възбуждат и ръководят от разума, от мислите. На това основание се явява факта, че вярата е център, който съединява в себе си и мислите, и идеалите, чувствата и желанията и стремленията на членовете на един народ...[123]

Разбирането на крайността на подобно мнение би могло да дойде от прозирането на историческия контекст, в който то се появява. Времето, в което православният митрополит пише, е време, в което се разразява „многошумният" за края на 80-те и през 90-те години „свещенически въпрос". От една страна, това е въпросът за държавната регламентация на социалния, икономическия и професионален статут на православното свещенство. От друга страна, ръзгръщащата се от края на XIX век (колкото и условна, но все пак) модернизация и свързаната с нея обща секуларизация на обществото правят „въпроса" свързан с житейските преориентации, ценностните преобразувания и домогването към нови привлекателни полета за реализация на образованите, ефектът от които рефлектира като рязко снижение на социалния престиж на духовенството от доминиращото вероизповедание. В това десетилетие става видим разривът между учителското и свещеническото поприще. Процесът започнал още преди Освобождението, но сега с изясняването на водещите линии в държавната образователна политика и мястото на учителите в нея се стигнало дори до противопоставянето

[123]Пак там.

на тези базови за Българското възраждане възпитателни фигури. Като последица се получило, че един от важните източници за попълване редовете на свещенството отпреди Освобождението — учителството — сега бил загубен радикално. По данни на А. Шопов за края на 80-те години, извлечени из екзархийски статистики, през 1888 г. в „свободно Българско" от 1951 свещеника — 1012 били учители, преди приемането на духовното им звание, но това положение главоломно се обръщало[124]. Според широко разпространеното убеждение на засегнатите, главно „незаинтересуваността на държавата" и безразличието на „блуждаещата интелигенция" била причината, където професията на свещеника все повече и повече оставала периферна в житейския избор на младежите и основа за гледището у „известна част от обществото", че „...векът на църквите и поповете е заминал..."[125].

Този исторически контекст обяснява донякъде остротата на мнението на митрополит Методий, но изложението му може да бъде мислено още и като важен документ, регистриращ важни за българската култура нагласи за отношението към „другия", с което надхвърля конкретната ситуация на създаването си. Изложението не е само частно мнение; за цялото описвано време от Освобождението до средата на 40-те години на XX век убеждението, че православието изключително задава културната българска идентичност ще е основа на враждебността към иноверците и инославните. Оттам упреците към гражданската власт, че твърде „лошо тълкува" конституционното предписание за свободата на вероизповеданията, както и постоянните призиви към нея да ограничава „пропагандите" като причина за „религиозния анархизъм в съзнанието на българския народ"[126], ще останат неизменен напев от страна на православието при коментариите на вероизповедни въпроси в публичността. В края на 20-те години ще бъде коментирано и предложение за законопроект за вероизповеданията, така и не стигнал до парламента до края на Втората световна война[127], но източник на

---

[124] А. Шопов. България в църковно отношение. Пловдив, 1889, с. 12.

[125] Пак там, с. 5

[126] Църковен вестник, 7. VII. 1928, № 26.

[127] По време на войната повод за ново напрежение станал приетият

периодично активиращо се напрежение между вероизповедните общности.

3. Статутът на католиците и Католическата църква в Османската империя през XIX век

Към очертанието на общата историческа и културна рамка на католицизма по българските земи в тази първа глава е необходимо да бъдат казани и няколко най-общи думи за неговия общ статут в Османската империя през XIX век, конкретната среда и време, в които възникнала Католическата църква от източен обряд и се изградила нейната ранна общност сред българите — същинският предмет на повествуването в тази книга.

Категориите на мюсюлманското право, Шериата, имали за първоизточник Корана и затова то не е съотносимо нито към правната регламентация на римското частно и публично право, нито към модерните рационално-абстрактни правни системи. Всички верски и обществени казуси, произтичащи от статута и развитието на Католическата църква по българските земи във времето на пребиваването ѝ в Турция, трябва да бъдат схващани в светлината на шериатските предписания, в противен случай много от тях биха останали неразбрани или погрешно тълкувани.

в края на 1940 г. „Закон за защита на нацията“, чиято основна насоченост била срещу евреите, еврейските консистории, франкмасонските ложи и съюзи (Стенографски дневници на 25 ОНС, II р.с., 31 заседание, 20. XII. 1940, с. 701). Законът създавал напрегната атмосфера и издания, определено принадлежащи към дясната зона на политическия спектър в България от ония години, го тълкували агресивно като навременно насочен към „запазване расовите добродетели на българското племе и организиране борбата срещу всички гласни и негласни вредители в нашия духовен и обществен живот“, както и настоявали още и за радикализирането му по отношение на „секти и лъжеучения“, които лекомислено пропускал. Дружеството на запасното воинство през 1942 г. подготвяло предложение за Допълнение към закона за защита на нацията с постановления „...срещу разрастващите се действия на религиозните секти и пропаганди...“, по повод което „Пастирско дело“ излязло със статия с показателното заглавие „Дано най-после“ и т.н. (Законът за верите. — Истина, 3. VI. 1942, № 897). Примерите за подобни напрежения и провокации от междувоенното време са множество.

Шериатските разпоредби се разпростирали обаче върху една многоетнична империя, където редом с последователите на пророка съществували и множество други. Немюсюлманите-идолопоклонници се приемали за врагове на правата вяра и ако успеели да избегнат смъртта при покоряването им, трябвало безусловно да я приемат. Но Свещеното мюсюлманско право различавало в широкия кръг на немюсюлманите народите, притежаващи „книга", т. е. писано откровение, каквито имали евреите и християните. Сура 29 от Корана допуска съществуването им в своята си вяра и в замяна на тази милост били задължени да плащат особен поголовен данък (харадж, джизие). Шериатът ги третирал като неравнопоставени с мюсюлманите и ги означавал със съборното определение „зимми"[128]. Неравнопоставеността на друговерците се изразявала в една подтискаща обща регламентация на живота им, като се започне от вида и размерите на техните храмове и жилища, през разпореждания за държанието им на открито, та чак до допустимите цветове в тяхното облекло. Важно за разбиране постоянно подтискащата сила на тези постановления е обстоятелството, че рядко надлежни инстанции, а по-скоро всеки правоверен приемал за свещен дълг да съблюдава и прилага конкретно в рамките на собствените си разбирания не дотам детайлизираните шериатски разпореждания към немюсюлманите[129].

Така по принципите на мюсюлманското право, макар и ограничавани, тези неправоверни не били възпирани досежно упражнението на религията си. Ръководени от най-общо представените тук теократически начала, първостроителите на свещената държава приели в хода на османското завоевание от началото на второто хилядолетие сл. Хр., че при разбиването на съществуващите по пътя им общества, надзорът над приобщаваните към Империята поданици-немюсюлмани и отношенията им с османската държава биха могли да се уреждат от техните духовни предстоятели. Така съподчинението на йерархиите на духовните власти на неверниците в структурите на османското държавно управление, с други думи с превръщането им в

[128]Dr.E. Graf von Mülinen. Die lateinische Kirche im Türkischen Reich. Berlin, 1903, S. 3.

[129]История на Османската империя. С., 1999, 313-315, (под редакцията на Робер Мантран).

част от властта в Империята, прави Църквите в имперските предели да бъдат в същото време ядро на консолидацията на отделните етнически общности, да ги организират, да поддържат обособеността им и свързаните с тази обособеност конкретно определени към държавата техни задължения. В това най-общо дадено положение стои и същността на българо-гръцката църковна разпра и българския църковен въпрос от XIX век, с който е свързано и раждането на Католическата църква от източен обряд в България.

По този начин в строежа на Империята били положени обособени етно-религиозни общности, означавани в османската юриспруденция като „миллети"; общности в еднаква мяра, имащи религиозно, етническо, социално, а по-късно през XIX век, добиващи и етно-национално значение[130]. При такъв принцип на организация на османското общество очевидно е, че етническата и верска принадлежност в него е натоварена и със социални функции; етническият знак е квалификация и на социален статус, и функции в това общество.

Духовното ръководство на етно-религиозните общности в Турция имало също и свои вътрешно-общностни, да ги наречем за яснота, граждански функции, макар че терминът „граждански" не приляга твърде да изрази отношенията между индивидите и управляващите ги инстанции по тия места. Християните с кръщението си били вписвани в регистрите на своите църкви и църковните данъци, които трябвало да плащат, без да засягаме широко тиражираната и досега тема за владишките злоупотреби, имали по принцип предназначението да поддържат гражданските структури, с които се осъществявало самоуправлението им. Духовните първенци били посредници на религиозната общност пред правителството. В отношенията, които не засягали данъчни задължения или интересите на някой мохамеданин, неправоверният нямал досег с правоверните представители на османското законодателство; нещата във връзка с „гражданския" му статус (женитба, наследяване, делби, спорове и пр.) били уреждани в йерархиите на етно-религиозната общност, към която принадлежал. Тези им функции очертават още един широк кръг на противоречия, които откриваме като повод за българо-гръцкия разрив.

[130] P. Sugar. Southeastern Europe under Ottoman Rule. 1354-1804. University of Washington Press, 1977, 44-49.

Но схващането на тези принципни положения е важно за разбирането и на много от събитията в ранната общност на българите източни-католици във връзка с т. нар. „обръщане във вярата". След казаното става ясно, че отстъплението от една църква не остава единствено частен вероизповеден въпрос; отстъпилите от църквата губели и оня статус, придаван им от тяхната принадлежност по рождение към собствената им етно-религиозна общност, като с отстъплението си също се излагали и на възможни санкции отстрана на нейното религиозно-гражданско ръководство. За учредяването на нова църква и легитимирането на прехождането към нея, както и за легитимирането на принадлежащата ѝ нова общност било потребно правителствено решение, което да утвърди новата етно-религиозно-социална група, да заличи обърнатите от регистрите на старата им църква (община), да ги освободи да плащат на нея данъци и на практика да замени старото ведомство с ново. При случаи на обръщане на цялата община, каквито почти нямало, нещата се нареждали сравнително лесно, но най-често решените на такава крайна стъпка оставали малка група, дълго без свой в новата вяра духовен предстоятел, без църква, изложени на натиск отвсякъде и мнозина при първото притеснение, заплаха за имотите им или просто слухове лесно се връщали в първоначалното си вероизповедание. Всичко това прави толкова драматично „обръщането", конверсията, защото след себе си тя винаги водела и радикални промени в статуса на „обърнатото" лице, защото, както бе казано, върху този статус има наслагване на етнически, вероизповедни и социални характеристики.

* * *

Хатихумаюнът от 1856 г. формално разширил принципите, въз основа на които било основано съжителството на етническите и вероизповедните общности в Империята; този реформен акт се разглежда с основание от отдавна в историографията като предвестник на най-първи опити за модернизацията на Турция. Духът на този документ е интегристки; Хатийумаюнът не само гарантирал неприкосновеността на немюсюлманските изповедания, но дал опора за реформи в отношенията между

отделните изповедания и общности — мюсюлмански и немюсюлмански, настъпили с новите времена. Като продължение на Гюлханския Хатишериф от 1839 г., новият реформен акт идел в името на благосъстоянието, благоденствието и благополучието на всички поданици, без разлика на „степен и вяра“[131].

Комисии на християнските общности и изобщо „...на всяка немюсюлманска вяра...“ били задължени да установят условията, при които се извършвало вероизповеданието им и да предложат промени, изискуеми от „...успехът на просвещението и времето...“, та дадената „...сила на християнските патрици и владици от Мохамед II Завоевателя и неговите наследници...“ да се постави съгласно „новото положение“[132].

Именно това „ново положение“, констатирано на няколко пъти в реформения акт, налагало да се преразгледат началата, съгласно които се избирали „до живот“ патриарсите; налагало да се премахнат и определят наново данъците, събирани от духовни лица, като после „...се наместят от определена една заплата за Патриарсите, и за разните други началници на обществата, заплата, която ще е съразмерна с важността, чинът и достойнството на разните духовни лица“[133]. То налагало и реформи в държавните данъци, предвиждащи събирането им по един и същ начин за всички поданици в Империята.

Пак съгласно „новото положение“ Хатихумаюнът гарантирал неприкосновеността на движимите и недвижими имоти на „разните християнски духовенства“; допускал правото на чуждестранни граждани да притежават недвижими имоти в империята, нещо което дотогава не било и мислимо[134]. Мирската власт, с която християнските общества или другите вери разполагали, трябвало да бъде организирана така, че да се подложи под надзирателството на съвет с представители духовни и мирски, избрани от цялата общност.

Документът позволявал без излишни формалности в „градищата, селата и селцата“, включително и селищата със смесено население, всяко вероизповедание да може да поправи

[131]Хат-и-Хумайюн, относящий ся на хрлистияните и другите поданици на Отоманската империя, четен на 6 (18) февруария 1856 година, с. 2-3.

[132]Пак там, с. 4.

[133]Пак там, с. 9

[134]Пак там, с. 11.

зданията си за църкви, училища, болници и гробища, а ако въпросът бил за нови, това могло да стане с позволение на Патриаршията и одобрението на Високата порта.

Никой силом не можел да се принуждава да променя вярата си, а на свободата на всяко богослужение, „от колкото души и да се съставлява", актът гарантирал безпрепятственото му изпълнение.

„Новото положение" налагало всички административни постове и служебни отличия, които давали преднина на едни от поданниците, поради „богослужението, езика и племето", да бъдат изличени от държавната номенклатура и достъпа до държавните постове занапред не ще се определял от вероизповеданието и произхода на кандидатите; изрично се разпореждало на тази основа „никой един на други, или властите да си не казват докачителни и поругателни речи"[135].

Всички поданици без разлика ще можели да имат достъп до гражданските и военни правителствени училища; в скоро време се намерявало да се изградят общи училища за науки, изкуства и художества, надзиравани от общ съвет за общо образование.

Актът полагал основи и за дълбоки промени в правната система. За дела между поданици от различни богослужения предвиждал да се създадат смесени съдилища, пред които клетвата на всякой да бъде давана според богослужението на всеки от заинтересуваните, гражданските тъжби и тия за наследство, засягащи хора от едно и също изповедание могли при желанието на страните да се изпратят към патриаршеските или обществените съвети на отделното изповедание, без с тях да бъдат занимавани имперските съдилища. Хатихумаюнът предвиждал и поправки в наказателния закон, та „да се съгласят човеческите права с правосъдието". Духовните предстоятели на всяко вероизповедно общество, заедно с един мирски представител от всяко, ще съставлявали Върховен правосъден съвет.

Примерът на това вдъхновение открито се указвал в края на реформения акт — „...науките, художествата и капиталите на Европа..."; оставало само да бъдат приложени в пределите на Империята[136].

[135]Пак там, с. 10.

[136]Пак там, с. 14.

Разбира се, никой не приема ерата на реформите като действителен обрат в отношението към християните и промяна на правния им и социален статут, но Хатихумаюнът е документ, въз основа на който били предприети инициативите и преките действия за постигане на българската църковна независимост и национална еманципация като цяло; действия, свързани и с раждането на Католическата църква от източен обряд в България.

* * *

Освен Източно-католическата църква на българите, в пределите на Османската империя през XIX век съществували и други съединени с Рим Източни църкви — на арменците, на маронитите, на мелкитите, на сирийците, на халдеити и на коптите. На всички тях били запазени без ни най-малка промяна вътрешните им йерархии, самоуправление, традиционни ритуали, богослужебен език и пр. Към формалните отклонения от католическите догмати Рим допускал не малка снизходителност; за всички тези съединени църкви признанието върховенството на Св. Отец било средищен пункт както при присъединението, така и при съществуването им[137].

Най-старият патриархат бил тоя на маронитите, постигнат при папа Александър IV през 1254 г. Той бил единственият, който обхващал един цял „милет", цяла етно-религиозна общност, присъединена към Римската църква. През втората половина на XIX век патриархът им резидирал в Бкерки (Западен Ливан).

В основата на учредения през 1681 г. Халдейски патриархат със седалище Вавилон били голяма част от старите несториани. През втората половина на XIX в седалището на патриарха било установено в Мосул.

Мелкитският патриархат в Антиохия бил към Рим от 1686 г., откакто мелкитският гръцки православен патриарх приел главенството на Рим. През XIX век патриархът резидирал в Дамаск и управлявал чрез викарии вече несъществуващите по-стари александрийски и йерусалимски патриархати.

[137]Konrad Lübek. Die katholische Orientmission in ihrer Entwicklung. Köln, 1917, S. 23.

Сирийска патриаршия в Антиохия имало от 1781 г.; от това време и патриархът на съединените с Рим сирийци резидирал в Мардин.

Армено-католическата църква имала дълга предистория, но тук ще бъде споменат само султанският ферман от 1831 г, с който било разрешено официално учредяването на армено-католическа йерархия. Главата на армено-католиците имал грижи пред Високата порта за отношенията с нея и правата на всички останали в Империята съединени с Рим църкви и принадлежащите им общности, по причина на което и резиденцията му постоянно била установена в Цариград. Това обстоятелство обяснява също голямата роля на армено-католическия патриарх в началните години от съществуването на Католическата източна църква на българите.

И накрая идел Коптския патриархат със седалище в Александрия, учреден със специално „Moto proprio" от 26 ноември 1895 г.[138]

Тези източно-католически църкви и последователите им принадлежали към организацията на вероизповедните общности в Османската империя. Тяхната обособеност и самоуправление била регламентирана форма на взаимоотношения между имперските власти и тези нейни поданици; от тая гледна точка патриарсите и епископите на изброените съединени с Рим етно-религиозни общности (милети) упражнявали част от турската гражданска юрисдикция. Това им положение предполага у тях потенциални възможности да се превърнат в ядро на етно-национална консолидация; потенциална възможност, ясно съзнавана от движението за присъединение с Рим в България от края на 50-те години на XIX век и пряко водеща към възникването на Католическата църква от източен обряд на българите.

* * *

Ако старото шериатско право отделяло малко конкретно внимание на поданиците на падишаха християни, към чужденците християни, пребиваващи в Империята по един или друг

[138]Dr.E. Graf von Mülinen, Die lateinische Kirche im Türkischen Reich..., S. 12-26.

повод, това внимание било още по-малко. В него третирането на чужденците не било основано, както в модерните правни системи, на абстрактни юридически формули, покриващи всичко и изразяващи най-напред принципа на това третиране. Извън няколкото основни конкрентни казуса като причинената смърт на мюсюлманин от чужденец немюсюлманин (християнин), брак на правоверен с чужденка, брак на чужденец с местна жена (и то християнка), преход на чужденец (или чужденка) в исляма или дори и обратното му връщане и пр., в останалите случаи чужденецът бил изключен като обект на правото в Империята, особено пък когато ставало дума за негови права. Частните отношения на пребиваващите в Ориента, свързани с Католическата църква духовници, търговци или проходящи били редени според правните норми на страната, от която идели и правата им били доказвани най-напред чрез посредничеството на съответната тяхна църква (което и правело тези чужденци да се държат здраво за нея), а по-нататък (от средата на XIX век) и чрез посредничеството на представителства (консулства) на съответните държави.

Нарочно регламентиране на отношенията на Турция с Рим не съществувало. Статутът на Католическата църква в Империята се задавал от разните договори на европейските католически държави от XVII век насетне, времето на началото на доминирането им над Турция. Така че третиране на Римската църква, спрямо която имат отношение не отоманските закони, а постановки от договори на договарящи се с Турция страни, прави положението на нейните верни много по-различно от това на съединените с Рим поданници на империята и техните църкви, които били приемани в османската система като част от държавните и социални структури[139].

Най-старият пласт в тази общност на хора с различен произход и поданство, но третирани именно като общност в Империята, съставлявали чуждите търговци във Византия; с идването на турците били включени в отоманската държава като „латинска рая". Късните договори (XVIII и особено XIX век) преодолели ограниченията за престой на чужденци в Империята и регламентирали условията, при които европейци биха могли да се заселват в нея; получилите местожителство и

[139]Ibid., S. 29.

оставащите в Ориента по необходимост добивали все по-тясна връзка с латинската рая, основана на общата им принадлежност към Римската църква, солидарността на произхода в една чужда страна и в повечето случаи употребата на романски езици. За всички тях от края на XVIII век се появява общата социална квалификация „левантийци". Гражданските им дела през втората половина на XIX век били под властта на на т. нар. „векил" — заведущ гражданска канцелария към Апостолическата делегация в Цариград, наричан още и консул на латините, подчинен на Портата. Той не се третирал като държавен чиновник, но имал право на особената такса в полза на османския чиновник при упражняването на доброволната за него работа. На него били възложени грижите по данъците на принадлежащите към общността, събирането на такси по издаване документи за самоличност, издаването на позволителни за пътувания, при сделки с недвижими имоти и пр.

В църковно отношение „левантийците" се побирали в общото понятие „латини" и на тези хора реално се основавала Католическата западна църква в Турция. Латинските духовници, независимо от поданството на отделните свещенослужители, в цялата Империя се третирали като чужденци с общ произход.

За времето, което изрично ни интересува в тази книга (в случая времето на началното развитие на Католическата църква от източен обряд на българите през втората половина на XIX век), без да се проследяват трансформациите, Католическата западна църква в Турция имала приблизително тази структура:

Патриаршески викариат в Цариград. Пределите му се простирали из европейските провинции на Турция (с изключение на Албания), включвали Цариград и принадлежащата му област; вилаетите Одрин, Солун и Монастир (Битоля); в Северна Мала Азия обхващал вилаетите Балъкесир, Худавендигяр, Анкара, Кастамону, Сивас, Ерзурум, островите в Мраморно море; в диоцеза му също била и Апостолическата префектура в Трапезунд и северните острови на архипелага[140]. Титлата „латински патриарх на Цариград" била чисто почетна и без реално значение за църковното строителство във времето за което е дума тук, когато имало приносител на тая титла,

[140]Ibid., S. 36.

седалището му си оставало в Рим; патриаршеският наместник и апостолически делегат на Цариград (със седалище Цариград) бил действителният глава на католическата йерархия в Османската империя, с пълномощия спрямо католиците от източен обряд[141]. Най-висок носител на достойнствата на латинската църква на Изток бил патриархът от Йерусалим, но реално с по-голяма тежест бил патриаршеският наместник и апостолически делегат в Цариград. Строго формално погледнато, духовната му юрисдикция била ограничена върху неговия диоцез и той нямал гражданска юрисдикция, но на практика, при все че нямал политическа власт над светските дела на латинската рая, без него векилът нямал никаква тежест пред османските граждански власти, а седалището му в Цариград правело да реди работите на цялата Латинска църква пред отоманското правителство. Чрез свързаността на мястото му с това на апостолическия делегат в турската столица, в негови ръце в последна сметка било ръководството на всички инициативи на католицизма на Изток. Във всичките си дела, изискващи досег с Портата, той имал застъпничеството на най-влиятелното тогава представителство на католическа велика сила — френското посолство, под чийто протекторат се намирал[142]. Апостолическият викариат (наместничество) на Цариград бил на пряко подчинение на Св. Престол; създаден през 1742 г. с декрет на папа Бенедикт XIV; през 1868 г. викариатът добил институционния статут на Патриаршеско наместничество и Апостолическа делегация. В споменатото по-горе време титуляри били Паоло Брюнони (1857-1868 — апостолически викарий и през 1868-1870 — патриаршески викарий; Йозеф Плюим апостолически делегат — 1874-1880; Винченцо Ванутели (апостолически делегат от 1880-1887 г.), всички свързани пряко с историята на Католическата църква от източен обряд на българите[143].

В югозападните европейски владения на Империята се разполагали две църковни провинции на Римокатолическата църква — архиепископствата Дуръс (Драч) и Юскюб (Скопие),

[141]Викторен Галабер. Цит. съч., с. 18 (Бележка на о. Шарл Монш, А.А.).

[142]Dr.E. Graf von Mülinen. Die lateinische Kirche..., S. 36.

[143]Викторен Галабер. Цит. съч., с. 18.

отдаденото на непосредствено подчинение на Св. престол архиепископство Скутари (Шкодра) със суфраганните епархии Пулати, Сапа и Алесио (Лежя) и абатството Св. Александър, всички в района на северо-албанските племена — гегите.

Освен тях, структурата на Католическата църква в Империята включвала:

Софийско-Пловдивски викариат с апостолически наместник (със седалище в Пловдив).

Апостолически викариат във Влахия.

Никополска епархия в България.

Апостолически викариати в Босна и Херцеговина.

Апостолически викариат в Молдова.

Архиепископство Смирна, което било учредено през 1818 г. в областта на съществуващия от 1713 г. дотогава викариат Мала Азия. То включвало малоазийските южни вилаети и като суфраганна област епархия Кандия (Крит).

Епархии Хиос, Самос и Икария, принадлежащи под разпореждането на архиепископия Наксос.

Апостолическата префектура Родос, основана през 1897 г., включваща този и околните малки острови.

Архиепископия Багдад, която била образувана в последната четвърт на XIX век от трите въздигнати в префектури католически мисии в Багдад, Мардин и Мосул.

Апостолически викариат Алепо (Aleppo) с резиденция в Бейрут; основан 1762 г., в края на XIX в. включил в себе си и западните католици от Сирия.

Йерусалимска патриаршия.

Викариат Арабия, съществуващ от 1839 г.; в края на XIX в. седалището му било установено в Аден[144].

Сред множеството латински ордени в Империята с работата си изпъквали и отношение към българските работи имали францискани, асомпсионисти, лазаристи, капуцини и освен тях свои дела тук имали още и йезуити, доминиканци, кармелити, салезианци, бенедиктинци и др.[145]

---

[144]Dr.E. Graf von Mülinen. Die lateinische Kirche..., S.41-62. Също: Кирил, Патриарх Български. Католическата пропаганда сред българите през втората половина на XIX век. Т. I. 1859-1865. С., 1962, 9-10.

[145]Dr.E. Graf von Mülinen. Die lateinische Kirche..., S. 35. Едно от първите впечатления на о. Галабер, пристигайки в Цариград във

* * *

Историята на упадъка и отношенията на Османската империя с европейските велики сили в този процес създали сложната система за право на протекции отстрана на чужди държави върху живеещите в Империята християни; протекции, част от които се разпростирали и върху поданиците на Портата от християнско вероизповедание. Православната църква и нейните подведомствени народи имали руско покровителство от мира в Кючук-Кайнарджа през 1774 г., до Парижкия мир през 1856 г. Силите, които се утвърдили като протектори на католиците в хода на времето, били Венеция, Испания, Австрия и Франция. Във времето след Кримската война френските протекторски инициативи имат най-голямо отношение към историята на Католицизма в Османската империя.

В зависимост от политическата конюнктура в Европа и доминирането на една или друга Велика сила, силата или слабостта на отделните имперски правителства и безброй други обстоятелства, протекциите имали повече или по-малко последствия върху тия, към които били насочени и при всички случаи влияели на историята на църквите и националните движения на християнските народи в Турция, както се вижда това и в историята на българското църковно-национално движение от XIX век.

връзка с мисията на своето общество, са неприкритите съперически във връзка с делото им отношения: „...борба за влияние — пише той — не само между народности и религии, но също и сред католиците, между Архиепископията (Цариградския апостолически викариат), левантинците, Лазаристите, Доминиканците, Капуцините и т.н.; Сестрите на милосърдието и Дамите на Сион...". — В: Викторен Галабер. Цит. съч., с. 16.

ГЛАВА II

Учредяване на Католическата църква от източен обряд и развитието ѝ до края на епископството на архиепископ Йосиф Соколски

След всичко казано в първа глава, стигаме до историята на Католическата църква от източен обряд и принадлежащата ѝ общност верни. Повествуването за събитията във връзка с учредяването ѝ, както и за тия от нейната ранна история нека започне с най-прекия въпрос: Кои са причините, от какво възниква Унията, българското съединение с Римската църква на 18 декември 1860 г.? Така зададен, въпросът иска и най-пряк отговор — развитието на българските църковно-национални борби през XIX век, историята на придобиването на българска църковна самостоятелност. Процесите в българското общество, свързани с постигането на църковната самостоятелност са в същността на Българското възраждане — превръщането на Българската църква в ядро на националната консолидация на българите в Империята; издигането ѝ като *народна йерархия*, която да е олицетворение на тяхната обособеност и вътрешната им, съзнавана от тях именно като българска самоорганизация; йерархия — представител и посредник в отношенията с властите, а сетне и с целия свят. Оттук тръгва българо-гръцката църковна разпра и се задава българското всенародно църковно питане на XIX-то столетие, с което е свързано и раждането на Католическата църква от източен обряд в България; събитията по нейното възникване и началното и развитие са неотделима част от тази *голяма българска история*, разказана в много други книги.

Историята на българското единение с Рим през XIX век започнала в Кукуш, в Югоизточна Македония, в Полянинската или Дойранската епархия, така, както бивало много пъти и по други български епархии — с народни вълнения за въздигането на единороден архиерей. Владика там бил Мелетий, грък, „влък хищний, бесний и ненаситний“, както го рисува една дописка, изпратена от мястото на събитията на 23 август 1859 г. Кукушани

молили солунския митрополит да ги отърве от нелюбимия пастир; и селата от епархията подкрепили епархиалния център като пожелали да им се проводи човек с жалбата на кукушани, та да поставят и те общинските си печати под нея. С жалбата бил изпратен поп Константин, но попа уловили и затворили довереници на Мелетия. С настояването на кукушкия мюдюрин той бил освободен от затвора, но пакостният владика поел „ден и нощ през баири и от село на село като бесовито кучи" да принуждава селяните да подписват негов „харзовал" против жалбата на кукушани. Двамина издигнати и на почит граждани, Нако Станишев и г-н Анастасий лично говорили на солунския митрополит, който проводил „трима екзархи" да проучат сами истината. В резултат на инспекцията им, заключението на този първи съдия по случая било да бъде отстранен Мелетий, но това не дало никак успокоение на кукушани; митрополитът „изкарал епархията на мезат, сиреч, кой ще даде повече, той ще я вземе". Като успял по тоя начин пак грък, владиката Яков Платамонский, естествено не било насърчително и от него нещо да се очаква — с пристигането си последният заплашил с афоресване учителя Неофит, загдето славословил в църквата на черковно-славянски. И не само това — дори външният му вид, според простосърдечния дописник, разбивал и последните искрици надежда: „Неговото лице не прилича нито на човек, ни на един маймун, мустацити и брадата му стрижави като на един таралеж..."[1].

На 12 юли 1859 г. кукушани съставили молба за приемане на епархията в лоното на Римската църква[2]; позициите им били изложени в 6 точки по следния начин:

---

[1]Редовна притурка на в. България, 7. IX. 1859, № 2.

[2]Кирил, Патриарх Български. Католическата пропаганда сред българите..., с. 122. Към идеята на кукушани да встъпят в единение с Рим трябва да се добави една важна бележка на отец Йероним Стамов. В своята важна за историята на Католическата църква от източен обряд в България статия „Зейтинликът при Солун" (В: Сборник „Солун". С., 1934, 318-326), отец Стамов се позовава на писмо от 1863 г. на един от влиятелните солунски лазаристи, приел посредническа мисия между кукушани и Рим през 1859 г., о. Тюрок, в което писмо последният свидетелства за контакти между него и гражданите на този град още от август 1858 г. и открито училище с пансион от лазаристите тук за 12 деца.

1. Ние приемаме съпричастието на седалището на Св. Петра, връх което Исус Христос основа църквата си, в което е верховно седнал Пий IX и управлява тая истата Църква Христова. В същото време ний истинно вярваме, че Пий IX е истинният наследник на Св. Петра и вярваме нашата въсточна църква такава, каквато сме я приели от Св. Отци и светите и вселенски събори.
2. Ние желаем и молим Пия IX никакво изменение да не ся направи в наредите (обичаи, тържества, богослужение) църковни и в раздаването на тайнствата и в състоянието на нашите свещеници и в язикът, по когото ще ся правят църковните молитви между нас, който язик е старият български или Славянският.
3. Нашата епархия ще ся ввери на един архиепископ, избран с нашите общи желания, на което избрание ще помолим Пия IX да даде своето одобрение.
4. Архиепископът и духовенството, които ще управляват епархията и енориите трябва да са всички българи, под заповедта и покровителството на Пия IX и наследниците му.
5. Училищата трябва да са под управлението и грижите на архиепископа и епитропите. Българският език с народните си букви и характери ще бъде сякога главният език и основата на учението на младежите. Учителите ще се избират от архиепископа и от епитропите и тия последните ще се изберат от народът[3].

В последната шеста точка на тази молба кукушани споделяли надеждите си и за политическото покровителство на Франция над българската самостоятелна църковна йерархия и учебно дело.

Вслушана в съветите на руското посолство, Патриаршията предприела ред компромисни ходове, осъществени с посредничеството на епископ Иларион Макариолски; за владика в полянинската епархия бил назначен архимандрит Партений, българин, управител на училището при българския храм в Цариград дотогава. Ръкоположен бил за епископ в патриаршеския храм в Цариград на 29 октомври 1859 г. и тутакси проводен за Кукуш[4]. Отстъпчивостта на гърците пред тия внушения стигнала дотам, че част от ръкоположението му било извършено на черковно-славянски, като косвено указание

[3]Прошение, което жителите на Полянинската епархия изпратиха до папа Пий IX. — България, 12. IX. 1859, № 25.

[4]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии. Средец, 1898, с. 168.

за смисъла на политиката при бъдещата му работа в епархията[5]. С неговото пристигане по-голямата част от обявилите присъединението си с Рим се върнали в православието. Въпреки че това приобщение сега, през 1859 г., излязло кратковременно, идеята за единение с Рим щяла да занимава дълго занапред кукушкото гражданство и да намира в средите му многобройни горещи поддръжници. А основните идеи на шестте точки от молбата ще виждаме възпроизведени насетне и в текстове на подетото в следващата година движение за присъединение към Рим, като с това не се внушава мисъл за пряко заимстване, а се изтъква широтата и различните източници на онази нагласа в българските църковно-национални борби, търсеща път към народна йерархия и културна обособеност чрез свързване с Католическата църква.

* * *

Към събитията от декември 1860 г., довели до създаването на Източно-католическата църква в България, вече пряко отношение имат решенията на църковно-народния събор, свикан съгласно Хатихумаюна през 1858 г. за въвеждане на реформи в православната църква. Съставено от седем владици, избрани от патриарха, десет представители на гръцкото православно население в Цариград и двадесет и пет представители на епархиите, председателството му било поето от самия гръцки патриарх Кирил. От избраните 45 представители, българите били четирима и освен тях и един босненски представител, всички останали били гърци. В нарочно изложение на българите исканията им се свеждали до 3 точки — владиците да се избират от епархиите, съгласно древния обичай; назначените да познават до съвършенство езика на местното население и накрая да се определят заплати на владиците, както предписвал Хатихумаюнът, и се преустановят злоупотребите по събирането на църковните налози[6].

При все и твърде скромни, и твърде далеч от вече съществуващите настроения в българското общество и начертания за

[5]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 126.

[6]Проф. д-р П. Ников. Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения. С., 1971, 142-143.

самостоятелна църковна йерархия, и тия искания останали без последствия отстрана на събора, който радикалният църковно-национален деятел Драган Цанков в Цариград наричал в своя вестник „гръцкото народно събрание“[7]. При закриването му на 16 февруари 1860 г. слово държал д-р Стефан Каратеодориди, цариградски представител и един от личните лекари на султан Абдул Меджид[8], който оспорил основанията за протест на българите, защитавайки тенденциозното и явно неистинно при съществуващото положение становище, че Св. Православна Църква не деляла духовенството на българско и гръцко, и че всички били нейни еднакво любими чада и пр.[9] Безплодието на заседавалия две години събор мотивирало пряко *решимостта*, готовността да се отиде на крайност от българските деятели с пълното отделяне от Патриаршията като разрешение на църковния въпрос. За тях угнетително било още и това, че гръцкият патриарх Кирил бил обещал на ефорите на българската църква в Цариград по време на кукушките събития, че занапред в българските епархии при случай на смърт на някой от владиците ще изпраща българин, но още когато починал охридският владика Йоаникий през декември 1859 г. за митрополит там бил проводен пак грък епископ[10].

Решимостта на крайни действия за придобиване на независима българска църковна йерархия, какъвто е актът на отхвърляне на Патриаршията, както и *решимостта* на деятелите по църковния въпрос в последвалите събития през 1860 г. довели в последна сметка до възникването на Католическата църква от източен обряд, макар и косвено, непряко, но неоспоримо стои също и във връзка с руската политика на Изток от края на 50-те и началото на 60-те години на миналото столетие и нейната неспособност да разчлени подведомствените на православната патриаршия народи и да усети необратимостта на процесите на националното им обособяване. В програмен документ на

[7]Протест от търновската епархия срещу гръцкото събрание. — България, 6. II. 1860, № 46.

[8]Петър Карапетров му изважада и българско потекло от Одрин. — В: Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 161.

[9]България, 12. III. 1860, № 51.

[10]Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на българската католическа църква..., с. 49.

руското посолство в Цариград от 1856 г., озаглавен „Нашите бъдни отношения с Източната църква“, основните принципи на тази политика се дефинирали като поддържане „хомогенността и самозапазата“ на православието в Империята[11]. Върху тази политика, редом с традиционните руски интереси, след Кримската война влияели определящо още и страховете на самодържавието от предначертаната в условията на Парижкия мир либерализация на живота в Турция, както и страховете от политическите идеи на Запада, като потенциален подбудител на църковен разкол, тъй пагубен за „хомогенността“ на православието[12]. На 20 февруари 1860 г., четири дни след заключителната реч на Каратеодори, уводната статия на Цанковия вестник „България“ не случайно била посветена на панславизма и трите му „образа“ (проявления). Първото се домогвало към събирането на всички славяни в един „самоскиптър“. Второто, по-ново проявление, което можело да полъже според Драган Цанков и по-свободомислещи хора, било събирането на славяните в една конфедерация. И при двата случая личало ясно, че Русия щяла да им бъде вече майка и покровителка. Третия „образ“ авторът нарича „книжевен“, съдържащ първите два, и изразяващ се във влияние върху четящите и мислещите; най-опасният, поради непредвидимите му, но при всички случаи неблагоприятни последици. Цанков открива „образите“ сред българите във вида на три разрушителни „етерии“, и в тях виждал причините за цялото българско злочестие[13]. Големият историк Петър Ников обръща внимание още в първата половина на XX-то столетие на психологическата атмосфера, създадена след отхвърлянето на скромните български искания от патриаршеския църковен събор. Неговите решения, при безогледната му поддръжка на руската дипломация, се превърнали не само в отказ, но и в *предизвикателство,* приели се като *гавра,* на която следвало

[11]Григорий Трубецкой. Руската политика на Изток. Българската схизма. — Библиотека „Приложение на „Църковен вестник“, № XIX и XX, год. XI, С., 1910, с. 2.

[12]Пак там, с. 9, с. 26.

[13]Панславизмът. — България, 20. II. 1860, № 48. В дописка от Браила през лятото на 1859 г. се формулира за първи път в Цанковия вестник тезата, че „панславизмът и панелинизмът са двата смъртни неприятеля на българския народ.“ (Притурка на в. България, 17. VIII. 1859).

достойно да се отговори; след тях се изгубили и последните аргументи на осланящите се на полюбовни споразумения с Патриаршията умерени български църковни деятели[14].

Събитията около Великден 1860 г. били първия израз на тази непозната дотук решителност; всъщност те повтаряли вече случилото се в Кукуш от лятото на миналата година, разбира се, в друг мащаб и с друга сила на последствията. В началото на 1860-та Иларион Макариополски споделял: „Ходих в Кукуш и научих един нов урок. Не щеш ли един владика, изхвърли му името из църквите си; не щеш ли патрика, същото направи“[15].

Така се стигнало до 3 април 1860 г., когато на връх Великден преди да се чете евангелието, в часа, когато владиката Иларион в препълнената църква понечил да произнесе името на патриарха, „народът“ единогласно извикал: „Не бива, не щем веке да ся чува у черквата ни името на гръцкия патрика, искаме името на султана да споменеш.“ И пред „гнева на народа“ Макариополски произнесъл: „Многолетна да сотворит Господ Бог державнейшаго, тишайшаго и благодетелнейшаго нашего Царя, Султан Абдул Меджид ефенди наш, Господи, сохрани его на многая лета.“ А българските певци от метоха, за да изразят още по-добре радостта от събитието, запяли нарочно за случая съставената песен:

Весели ся наш народ,
Бога прославяй,
И за мирний свой живот,
Царя благодаряй.
Пр. Боже, Царя сохрани,
Подари му дълги дни,
Славно да живей
Султан Меджид
Абдул Меджид.
Дар божествен та огре
от успокоение.
Простотата ся спре

[14]Проф. д-р П. Ников. Възраждане на българския народ..., 145-147.

[15]Проф. д-р П. Ников. Цит. съч., с. 147.

тръгна на учение.
Чаканият онзи час,
дойде като стана
любомъдър Цар над нас
мъж Меджид Султана.
.....
Млого годин жив бъди
Царю Силний, Славний.
Вишний да благослови
Трона ти державний.[16]

Неспоменаването на патриаршеското име при богослужение, още повече Великденско, накрая пък и в пределите на патриаршеската енория в Цариград, придало на деянието ясния смисъл на разрив с Гръцката патриаршия[17].

На другия ден по пладне тези сцени се повторили наново; всички викали, че не щат Евангелието да се чете на гръцки. Макариополски се покорил отново и чел на „старо и новобългарски, турски, арнаутски, влашки и латински", а славословната песен за султана Абдул Меджид била пята усърдно от същите певци през целия ден и не ще и дума, че изпълнила предназначението си, тъй като двамината пратеници на българите от Цариград пред Високата порта били приети и изслушани там с насърчителна усмивка от съответните отговорни лица в отоманската държава[18]. Вълненията продължили и през седмицата след Великден; патриархът искал обяснения от българския владика, който оправдал поведението си с вездесъщата народна воля.

Всичко това било следено напрегнато от цариградските българи. За Цанков, като изразител на най-радикалните мнения, случилото се туряло в законно действие завещанията на Хатихумаюна, така и несбъднали се в решенията на събора[19]. Но не липсвали и други — някой си Райчински писал в „Цариградски вестник" критично срещу неспоменаването на патриарха; за Цанков мотивите на тази позиция са прозирно свързани с

[16]България, 13. IV. 1860, № 56.
[17]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 35.
[18]Проф. д-р П. Ников. Възраждане на българския народ..., с. 150.
[19]България, 13. IV. 1860, № 56.

„шпионство", авторът е разконспириран като „московит", „консул руски във Варна", дошъл „неизвестно защо да търка фенерските калдъръми" и пр.; следва и съвет към българите да отбягват всякакви сношения с чужди агенти, та да не компрометират пред Високата порта петимното си желание за самостоятелна църковна наредба[20]. Отзвукът и във вътрешността на страната бил незабавен и всеобщ; дописките до цариградската преса правят разбираемо това, което XIX-то столетие зове „патриотически делирий"; народът застанал непоколебимо зад своите първенци, всички обединени зад народностното си име; така Българският Великден (Т. Жечев) действително разкрил дълбоката връзка на църковния въпрос с тоя за националните права на българите[21].

Но знайно е, че в сложните обстоятелства на Източния въпрос успехът за придобиване на национални права се показва само до определен момент в зависимост от проявените през тоя Великден (а и изобщо) морални достойнства на българите — единството, волята, решителността. Отвъд тях и като не помалко важни излизали също разумно и трезво пресметнатите далеч напред ходове на заинтересуваните от развоя на нещата в Турция велики сили, в това число заинтересуваните и от българския църковно-национален въпрос. Така се предпоставило неговото развитие от самото му начало в първата половина на XIX век в досег с много чужди интереси, от които добивал зависимост ходът и като цяло разрешението му; виждаме, че съветът на Цанков да се отбягват сношенията с „чужди агенти", макар и обясним в дните на общата екзалтация през април 1860 г., се оказал напълно невъзможен, а и не би било сериозно да се приема наистина.

След тоя Великден нещата обаче запряли в една неясна точка. През ноември 1860 г. Иларион Макариополски посетил великия везир Али паша, та да се разбере пряко от най-високото място вървежа на работите; и той се разбрал, но не бил в полза на българите. На Иларион Макариополски ясно било изказано, че позицията на правителството не е в полза на отделянето им от Гръцката патриаршия, и че той трябва да се подчини на патриарха, да му целуне ръка и потърси прошка. Обещано

[20]България, 20. IV. 1860, № 57.

[21]Проф. д-р П. Ников.Цит. съч., с. 153.

му било също, че не след дълго щяла да се състави комисия, която „да поправи работите“[22]. Всъщност, това посещение и безнадежността на неясните обещания били ситуацията, която директно насочила деятелите към прогласяването на присъединение с Рим; във връзка с известието на великия везир, Цанков публикувал в „България“ статия, твърде дръзка за българските цариградски вестници, като я повторил и в отделно излизащата притурка към него; статия с основна идея, че не може да се търси санкция на акт, засягащ религията от гражданските власти, и че очакванията на правителството новоизбраният гръцки патриарх да хареса на българите са илюзорни. В тази статия Цанков привеждал доводи за обръщане към Рим в очертаващата се безизходна ситуация, основани на примери из българското средновековие, като единственото ѝ разрешение; доводи, каквито между впрочем той привеждал отначалото на излизането на своя лист (28 март 1859 г.)[23].

Драган Цанков бил сред главните първоначинатели на неспоменуването на патриарха във Великденското свещенослужене[24], човек тясно причастен към общото българско дело за независима йерархия от активирането на движението за добиването ѝ след Кримската война. Неговото дело и последвалите събития, довели до унията от 18 декември 1860 г., не могат да бъдат мислени като отделяне и противопоставяне на общобългарските работи; Цанков постепенно се издигал до лидерско положение в едно радикално крило за решение на църковно-националния въпрос, очертаващо се след замирането на неговия вървеж след Българския Великден от 1860-та. Така и актът от 18 декември с. г. не може да бъде мислен като „отцепване“, а действие от радикални позиции в кръга на многообразието от решения в безизходното следаприлско положение. Ходът на събитията след Великден вървял към онова нагнетяване, което намерило *вариант* на решение за независимата българска йерархия в акта от 18 декември с присъединението към Римската църква.

Горната теза, отправна точка за повествуването върху историята на Католическата църква от източен обряд в тази

[22]България, 16/28. XI. 1860, № 87.

[23]България, 16/28. XI. 1860, № 87.

[24]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 39.

книга, противостои на позициите в един основен труд по тази проблематика, изследването на патриарх Кирил Български *Католическата пропаганда сред българите през втората половина на XIX век. Т. I. (1859-1865)*, излязла през 1962 г. Никой не би могъл да оспори достойнствата на това класическо за жанра на позитивистката историография в България изследване; това, което имам намерения да кажа във връзка с него, цели само да разграничи представената тук теза от тезата, организираща емпирията и повествуването в изследването на големия български историк.

За патриарх Кирил присъединението към Рим от декември 1860 г. се развива по предварително съставен „пропаганден", „таен план". Събитията от важната за българския църковен въпрос 1860 г. са само тактическа конюнктура за „плана"; той изначално ги предшества и събитията оттогава нямат определящо значение за събъдването му; те просто са „благоприятна конюнктура". Патриарх Кирил нарича годината „тревожна"[25], но за него тревогата иде само отстрана на „католическата пропаганда" и не коментира как се отразяват на развитието на общото положение и какво отношение имат към събитията от 18 декември 1860 г. решенията на гръцкия събор от февруари с. г., „Българският Великден" от април, позицията на турското правителство спрямо Великденския акт от ноември и пр. Мисля, че разгърнатата структура на Римската църква на Изток и толкова демонизираните от патриарха нейни планове нямат отношение към *решимостта* за действие в посока към съединение на българите с Рим, както обстоятелствата, генериращи конкретната атмосфера на чувството за онеправданост и готовност за приемане на предизвикателствата, отправени към българите през „тревожната" 1860 г. За него унията е преди всичко резултат на „пропагандата", т. е. за него *унията е производна от друга събитийна верига*, развиваща се извън българските работи; така преднамерено (като с това не казвам злонамерено, а отбелязвам само преднамереността на всеки човешки поглед) се изолира съединението с Рим от общия ход на развитието на българския църковно-национален въпрос, който в цитираната книга трябва да има едно единствено, и много ясно какво, разрешение; с други думи унията се представя като

[25]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 156.

противна на разрешението на българския църковно-национален въпрос[26]. Оттук и въвлечените в нея участници могат да имат само един изглед — амбициозни, неудовлетворени, болезнено честолюбиви, подкупни или, в най-добрия случай, заблудени и самозаблудени, но всички еднакво добре податливи на манипулации лица.

В общ културологичен план подобно концептуализиране на повествуването би могло да се свърже с важни за българското възрожденското мислене нагласи и страхове, основани на „тайния План", „скрития Заговор", „престъпното Съзъклятие" или, да го кажем с думите на Инна Пелева, да се мисли като свързано с нагласи от времето, „...конкретизация на онази натрапливост, на особената глобална сложеност в погледа към света, които наричат „шпиономания"[27]. Историята на Католическата църква от източен обряд в България също може да бъде проследена от средата на миналото столетие през призмата на „попълзновенията на панславизма" не по-малко убедително и с не по-малко изобилие на материали. Но подобен огледален образ на „униатството" едва ли ще има смисъл, защото героите и на този „обърнат" разказ ще са същите — „искрени родолюбци" и „заблудени чужди оръдия"; човекът и основанията за действията му във времето ще останат загубени в глобалната сложеност на погледа към света, разгадаващ „Плана".

След това уточнение нека бъде поставен нов директен въпрос: Защо Рим, прочее, и как така Цанков стига до решението за съединение с Римската църква?

В края на XIX век, при работата си върху „Веда словена" проф. Ив Шишманов попаднал в книжата на Ст. Веркович на

[26]Във всъпителните думи към споменатата книга авторът пише: „Униятството сред българския народ се появи преди около 100 години. От тогава до сега то не отбеляза някакъв значителен напредък, тъй като 6-7 хиляди унияти не могат да бъдат считани за голяма придобивка на едновековни усилия. Голяма е обаче вредата, която прозелитичната дейност на Католическата пропаганда сред българите нанесе на единството в Христа на всички, които изповядват Неговото име. Това именно иска да посочи авторът на тая книга." Книгата може да се чете като обоснование на това авторово предубеждение. (Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 5.)

[27]Инна Пелева. Раковски. Аксиологии на тайната. — В: Инна Пелева. Възраждания. С., 1999, с. 35.

документ от 1859 г., по негово мнение „интересен и в много отношения съмнителен", в който джаковският католически епископ Й. Щросмайер вещо напътствал Драган Цанков за отношението му към новите униати. Документът бил смайващ със съдържащите се в него подробности по етнографията и географията на Македония и изглеждал, по думите на Шишманов, „скроен в някой генерален щаб, а не в резиденцията на един епископ". При срещите си с двамата, пред проф. Шишманов както Щросмайер, така и Цанков квалифицирали документа като „апокриф"; ако тук ни занимава този детайл, то е по повод изразеното пред учения становище на Драган Цанков, че идеята за уния не му е внушавана от никого, и че той стига самостоятелно до нея под въздействие на многотомната история на Византия от Льо Бо[28]. За патриарх Кирил документът е бил привлекателен в общия план на постройката му за история на Католическата църква от източен обряд в България; патриархът внушава подозрение към мненията на Щросмайер, Цанков и Шишманов и заключава, че този документ „...се нуждае от нови и сериозни проучвания, преди да се счете за апокрифен докрай"[29].

> Твърдението пък на Цанкова, — пише безапелационно на същото място той — че идеята за уния му била внушена от историята на Византия от Льо Бо, не заслужава внимание[30].

В началото на 1858 г. сп. „Български книжици" публикувало статията на Спиридон Палаузов „Уния в царуването на Йоана I Асеня"[31]. Авторът бил български историк, доктор на Университета в Мюнхен, създал в Московския и С. Петербургския университети важни трудове, висш служител в руската имперска администрация и твърде влиятелен сред българските образовани; в края на публикацията редакцията „благодари

---

[28]Проф. Ив. Шишманов. Владика Йосиф Щросмайер. Спомени от една лична среща. — Български преглед, 1899, № 6, с. 64.

[29] Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 190.

[30]Пак там. На два пъти (с. 107 и с. 190), но пак без внимание той привежда и мнението на добре познаващия го лазарист, отец Е. Боре, за това, че „изучаването на ученията и историята го доведе (Цанкова, б.м., И. Е.) да познае заблуждението на схизмата".

[31]Български книжици, 1858, № 2, 51-63.

душевно“ за предоставения й текст и се надява на по-нататъшно сътрудничество. Драган Цанков издал статията незабавно като отделен отпечатък в своята печатница и единственото, което отличава неговото издание от отпечатаното в „Български книжици“ е кратката първа бележка под линия в началото, поясняваща, че „уния е присъединение на православна една църква под духовната власт на Рим — папа, без да приеме догмите на католическото вероизповедание“[32]. Сама по себе си бележката не означава нищо; общият тон на статията е проправославен; крайният извод на Палаузов е, че въпреки наличието на 50 000 българи-католици, „известни под название павликяне“, по отношение на пет милионното българско население тяхното число доказва слабостта на римската пропаганда и характеризира „сближението Йоаново с Римската цръква...“, като събитие „...разобщено (изолировано) за блъгарската история“[33].

Защо Цанков издава точно тази статия в отделен отпечатък? Без съмнение в нея той намерил важни аргументи за очертаващата се в следващите години линия на неговото политическо поведение във връзка с българския църковен въпрос. Писаното от Палаузов за началото на XIII век ясно говорело на Цанков за българската ситуация след Кримската война и в много от работите му във в. „България“ по-сетне казаното в тази статия се тиражира в множество вариации и по най-различни поводи. В нея намираме:

> Тая уния не е била ново явление за българската църква, началото й, което ся повтори в XIII в., съвпада с времето на Бориса, който първи прие християнската вяра. Когато той пожела да устрои независимо духовенство в държавата си, на греко-византийското противодействие, пръв встъпи в сношение с Римския престол и проси папите да му дадат глава за духовенството. Йоан I Асен, който бе принуден от политическите обстоятелства да ся сблизи с папата, имал е пред очите си пример на такова сближение, което и при Бориса и в неговото време остана без всяко последствие...[34]

[32]Уния в царуването на Йоана I Асеня (без година). Печатница на Д. Цанков.

[33]Пак там, с. 63.

[34]Пак там , с. 52.

...Още Симеон подбуден от политически причини освободи българското духовенство от зависимостта на цариградския патриарх... Во времената на политическото возрождение на България при Асеневцити виждаме истото направление в политическите и духовните дела на България, както е било при Симеона, сиреч, съвършено отделяне от Византия не само политическо, но и духовно. Но ще попитат, защо Йоан не е действал като Симеона самостоятелно, а е търсил помощ и съюз в Рим? Това може да се обясни от положението, в което се е нахождала България във времето на зарождението си относително към Западната и относително към Восточната Европа."[35] Тук Палаузов илюстрира „положението", от една страна, с българо-византийските отношения от края на XI в. след въстанието на Асен и Петър и, от друга, с подготвяния от папа Инокентий III нов кръстоносен поход. „Не това ли — пише той — опълчение на Западна Европа връз Восток подбуди Йоана да иска да се сближи с главата на Западната църква, за да може да отклони царството си от нови нещастия?"[36] Крайният му извод е, че „...Йоан искал е да се сближи със Западната църква не от религиозни убеждения, а да огради себе си политически от кръстоносците, които биха могли да имат притезяние на България...[37]

Интересът на Цанков към историята бил по-отдавнашен; от 1857 г. започнал публикации на исторически документи, свързани с отношенията на средновековните български владетели с Рим. През тази година в „Месецослов на българската книжнина", издаван от Настоятелството на Сдружението за българска книжнина, чиито деен член и съучредител бил и Цанков, се поместили негови обширни исторически бележки за тези отношения[38]. В „Месецослова" за 1859 г. той публикува посланието на папа Йоан VIII към българите. В опита си да публикува през тази година в „Български книжици" отговорите на папа Николай, някой „уж приятел на българския народ попречил", та излезли непълно без най-важните (72, 73, 92 и 93), засягащи отношението на Рим към питанията на Борис за самостоятелна българска

[35]Пак там, с. 60.

[36]Пак там, с. 62.

[37]Пак там, с. 63.

[38]Един поглед върху българската история. — В: Месецослов на българската книжнина за 1857, 131-134.

църковна йерархия[39]. Тези публикации излезли сканадални, оказало се, че повечето били изопачени или подправени. Началникът на цензурата за българския печат в Цариград Константин Райнов обърнал внимание на Настоятелството и то спряло разнасянето на Месецослова; от всички броеве се изрязали листовете, съдържащи въпросните документи, а на страниците, носещи и друго съдържание бил подлепван бял лист, та да не се четяло написаното[40]. По-късно, с излизането на в. „България", Цанков оспорил тия обвинения и публикувал отговорите, които му говорели ясно и категорично по същия начин за съвременната ситуация в България, както и действията на Асеня I според представянето им от Палаузов. Публикациите на исторически документи от Цанков недвусмислено обосновават правото на българите да имат първоначално „...един главен епископ, називаем ако не патриарх, то поне архиепископ, който духовно ще управлява българския народ", и след папската благословия над първия, той ще ръкополага българските епископи, а след смъртта му, събранието на българските епископи ще избере негов наследник и пр.[41] В „България" Цанков постоянно публикувал „народни документи" — „Хрисовула, чрез който български цар Иван Асен ся подчинява, той и Царството му на Папата"; „Извод из булата, чрез която папа Инокентий III направи Търново патриархия на България и Влахия 6. III. 1203 г"; „Извод из едно писмо на Василия, още архиепископ Търновский, до папа Инокентий III 1202 г. пратено" и т.н. Много популярният в тия възрожденски години мотив за изгорените от гръцката злоба стари български книги се допълвал от Цанков с разказ за четири конски товара с „народни документи", изнесени от руския славист Виктор Григорович през 1846 г. и с питането „ако съдържанието на тези документи е ползователно за панславистите, защо не ги публикуват" и пр.[42] Интересът му към историята се запазил и по-късно; вече оттеглил се от унията през 1866 г., той издал своя цялостна „Кратка българска история".

---

[39]Цариградският гръцки патриарх няма канонична власт над България и над българите. —България, 18.VII. 1859, № 17.

[40]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии. Средец, 1898, с. 167.

[41]Цариградският гръцки патриарх няма канонична власт над България и над българите, България, 18.VII. 1859, № 17.

[42]България, 17. X. 1859, № 30.

Ако привеждам гореказаното, то е да дам основания да се приеме твърдението на Драган Цанков, че идеята за уния не му е внушавана от никого, и че той стигнал самостоятелно до нея под въздействие на четенето на история; от това могат да бъдат разбрани и много обстоятелства от неговия частен живот, каквото е например встъпването му в католицизма през 1855 г.[43], както и отстъплението му по-сетне; историческата аргументация винаги е първооснова при мотивирането на позициите му по текущата политика; във всички призиви на Цанков към преки действия за разрешение българския църковен въпрос във връзка с Рим от 1859-1860 г. винаги присъства историческа аргументация.

Четенето на история обаче най-напред е въпрос на лични предпочитания и, разбира се, не такова четене се има предвид тука, когато намерението е да отговорим на питането как Цанков стига до идея за уния, като решение на българския църковен въпрос; думата е за функциите на историческия разказ при мотивирането на българската културна идентичност във възрожденската епоха. Още отец Паисий през XVIII век залага един от ключовите подходи за обосноваването на модерната българска културна идентичност — митологизирането на историческото битие и представянето му като пространство, в което се създават доказателства за културната съпринадлежност на българите. Белезите за тяхната свързаност в общност според този подход имат единствена проява и смисъл в свръхорганизиращите общността структури; в тях българската същност е най-ясно проявена. Те са носители на „българската история“ и са неин непосредствен израз. Това е „историята“, по думите на отец Паисий, „о народе и о цареи и о светих болгарских и о въсех деяния и бития болгарския“ — т.е. историята на българската държава, българската църква и официалната, свързана тях духовност — историята на славянските първоучители и на българските светци, изведени извън контекста на религиозния им подвиг и представени преди всичко като българи. Съзнанието за това историческо битие е съвкупния знак на българското единство и то придава цялостност на общността най-напред над времето и сетне над териториалната разпръснатост, локална уединеност, превратностите на политическите изпитания и т.н.

[43] Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 107.

Позоваванията на Драган Цанков върху българската история са нескончаеми аналогии с опит и ситуации от средновековието, преживявани не като вкаменени във времето; актуалността на историческото е важна особеност на българската възрожденска култура изобщо. Позоваванията върху българската история на Цанков са позовавания на опит, мислен за осъществен и вече сбъднат щастливо, опит, на който наново са възложени надежди за повторното му осъществяване[44].

Накрая присъединението към Рим и възникването на Католическата църква от източен обряд може да бъде мислено и във връзка с онези настроения в българското възрожденско общество, въз основа на които се разгръща в историята на българската култура през XIX и целия XX век дебатът по темата „Запад или Изток", „Русия или Европа". Цанковият вестник „България" се превръщал постепенно в поле за най-първа изява на тези важни прения; по страниците му през 1859 г. се разразила първата българска полемика по големия европейски въпрос „Що е просвещение?". Повод за нея станало слово на известния възрожденски учител Ботю Петков, предизвикало полемичната страст на автор, останал под инициалите Д.Т.Б. Основната мисъл на Петков била, че българското просвещение трябва да е свързано с руските книги, руските училища и образование. Опонентът му намира, че подобно схващане било твърде ограничено и аргументира, че „...главното основание на просвещението се състои в нравствеността и развитието, а не във веществената свобода...", и че „...двете главни стихии на просвещението са развитието на обществената деятелност, напредванията на обществото..., а не напредването в русизма". Ако този смисъл на думата „просвещение" бил известен на г. Петкова, то „...той не щеше безсрамно да ни праща при един

[44]За мястото на историческата аргументация при обоснование на политически действия от съвремието говори и фактът, че на доводите на Цанков били противопоставяни издания от заинтересувани с контрааргументи на тия, представяни от него: През 1861 г. излязла протестантска брошура с автор Чарлс Морс „Папата и римокатолическата църква". През 1865 г. като отделен отпечатък била разпространявана и руска брошура, издържана в ключа на заговора на Рим и „борьба православія с латинством в южно-славянских странах..." (А. Троянскій. Прежния отношения Римских пап к болгарской церкви. Исторический очерк, 1865) и др.

народ да си търсим просвещението, който няма същото това, което ние ще му искаме да ни повери..."[45]. Тази полемика далеч не останала последна във вестник „България".

* * *

В началото на декември 1860 г. напрежението в средите на българските деятели по църковния въпрос стигнало връхната си точка. Към наставленията на великия везир да се търси прошка от патриарха и помирение с Гръцката патриаршия се добавило и едно наглед незначително произшествие, свързано с бягството от затвора на Цариградската патриаршия на поп Димитър от Балчик, заточен тук от варненския гръцки владика затова, че бил ръкоположен за свещеник от епископа при българския храм в Цариград Иларион Макариополски, а не от него. Поп Димитър се добрал до лазаристкия манастир Сан Бенедето и се обявил за подвластен на Римската църква, избавяйки се по този начин от своите преследвачи[46]; произшествие незначително, ако не мислим за него в контекста на болезненото чувство за онеправданост, съпътстващо църковните ни деятели през тази година, за което вече стана дума по-напред. Разрешението на въпроса за независимата църковна йерархия все повече отивало към единение с Рим и в края на годината *всички* деятели, дали по искрени или поради дипломатически съображения, включително и влиятелната фигура на владиката Иларион Макариополски, изглеждали наклонени да го приемат[47]. От лятото на 1860 г. Драган Цанков водел преговори с предстоятеля на Апостолическата делегация в Цариград архиепископ Брюнони и отец Е. Боре за принципите на взаимоотношенията на присъединената към Рим българска църква, като в аргументацията на българския представител често присъствали позовавания на прословутите „Отговори на папа Николай I", препис от които бил изпратен специално за случая

[45]Д.Т.Б. Словото на г. Ботя Петкова. — Редовна притурка на „България", 31. VIII. 1859, № 1; също: Редовна притурка на „България", 28. IX. 1859, № 5.

[46]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 170.

[47]Д-р Миркович. Униатското движение по черковниа въпрос. Сливен, 1897, 17-18.

от Ватиканския архив в Цариград[48]. Накрая преговарящите установили следните начала:

1. Римският двор да не се вмесва в гражданската и каноническата организация на българската църква.
2. Религиозните отношения с папския престол да се уредят така, както са уредени с другите източно-униатски църкви, включително и въпросът за избор на патриарх.
3. Папа Пий IX да потвърди привилегията, дадена на българите от неговите предходници Николай I и Инокентий III. Българската църква да бъде приматиална, като изборът на патриарха и епископите да се извършва според каноните на Източната църква, като те бъдат признавани от папата.
4. Папата да узакони свещениците, които са женени.
5. Присъединената към Рим българска църква да се управлява от чисто български клир, под непосредствената и пряка зависимост на папския двор.
6. Присъединената към Рим българска църква да бъде поставена под закрилата на френския император[49].

Отделно били установени връзки с армено-католическия патриарх Антон Хасун, посредник на източните католически църкви в Империята и правителството, и били подготвени основните документи за историческия акт.

Денят на присъединението, по думите на един от преките участници в него, д-р Миркович, започнал така:

> ...На утринта (18 декември 1860 г.) двамата пратеници (на еснафите българи от Цариград, б. м., И. Е.) и ние двама с Цанкова, рано-рано, преди всички се озовахме с безпокойствие в метоха при стареца, Негово Преосвещенство Илариона. Преди да влезем при него, с прискърбие се известихме, че той бил неразположен и лежи. Догадихме, че тука има някакво друго неразположение. Влязохме при него и начнахме да се разговаряме. По изгледа и по разговора, както и от редовното биение на пулса, разбрахме, че предположението ни не беше лъжливо. По причина на болест, стареца настояваше да се отложи обряда за друг път, когато

[48]Николай Генчев. Франция в Българското духовно възраждане. София, 1979, с. 149.

[49]Пак там.

оздрави; ние напротив, казвахме, че трябва да се извърши днес, щом веднъж се е пристъпило, защото иначе работата ще излезе смешна, а особено неприятна за тези, които се изложиха...[50]

Делото поело своя ход.

Многочислен народ изпълнил улицата към къщата на апостолическия наместник архиепископ Паоло Брюнони в цариградския квартал Пера. Напред вървели с хоругви, облечени с църковни одежди и носещи скъпоценни богослужебни съдове, архимандрит Йосиф Соколски, игумен на Габровския манастир и неговият дякон Висарион, архимандрит Макарий Савов, таксидиот на Хилендарския манастир в Самоков и родом от тия места, тримата свещеници от българския храм в Цариград, поп Тодор, поп Христо и поп Григор, известният вече поп Димитър от Балчик и Рафаил Поп-Добрев (Рафаил Попов — по това време дякон на владиката Авксентий Велешки). Следвали ги настоятелите на храма Никола Сапунов и Манол Иванов, известни сред цариградските българи образовани люде като д-р Георги Миркович, Драган Цанков и много други из деловите среди, еснафи — майстори, работници и т.н.[51] Повечето от миряните, участници в шествието, били в празнично народно облекло, по бели ненавървени ръкави, и въпреки дъждливото време, с наметната само на едното рамо салтамарка, което по мнението на един от свидетелите трябвало да напомня римска тога[52]! Всъщност склонността да се въобразява „римското" и предпочитанията на римски исторически декори естествено съпровождали униатското движение от самото му начало, разбира се, според въображението и представите на неговите първоначинатели. Конфликтът с Патриаршията от втората половина на XIX век правел българо-гръцките противоречия да се схващат като източник на историческата динамика на българското развитие в цялата възрожденска култура и Цанков не бил изключение, когато аргументирал безполезността от изучаването на старогръцки; веднъж той отбелязва, че

[50]Д-р Миркович. Униатското движение..., с. 19.

[51]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 170.

[52]Още имало и мнение тогава, че Калоян казвал на папата, гдето българите били от римско потекло. — В: Свещ. Андрей Славов. Киевският затворник архиепископ Йосиф Соколски (по случай 50 годишнината от смъртта му 1879 — 1929 година). С., 1930, с. 86.

елинската култура била „поганска храна“, неприлична на християни, безнравственост таели старогръцките текстове — Солон възвисил храм на развратената любов, а Платон пощял да състави общество от ненравни жени. В противовес латинският бил „език на добродетелта, поправлението в нравите и отческата любов“; така славянският български и латинският били за предпочитане от древните езици, а от съвременните — османският и френският; руският — само изпълвал „сладкия“ български език с руски думи и пр., и пр., и пр.[53]

Шествието стигнало къщата и онази част от него, побрала се в двете големи приемни помещения, била посрещна от нейния стопанин, архиепископ Брюнони, заедно с присъстващия тук армено-католически патриарх Антон Хасун; очаквали ги още духовници от латински обряд и армено-католици, петдесетина видни левантинци, търговци, банкери, служебаши — познати и приятели на мнозина от българските делегати, дошли да дадат въодушевление, а и чест било да служат като необходими свидетели на ставащото[54]. Както на 3 април, така и сега, между придошлите и посрещачите се разменяли въпроси и отговори, подготвени предварително от предишните дни. На питането какъв е поводът за приижданието на множеството, архимандрит Йосиф, архимандрит Макарий, Цанков и Миркович подали заявление на френски език на архиепископ Брюнони, прочетено пред всички на български от казанлъчанина Христо Ваклидов, за възобновление на дадената някога от папата и унищожена от гърците каноническа йерархия, но с условие, че всички обряди, обичаи и начинът на изповедание на догмите ще си останат такива, каквито народът наследил от баща, майка, дядо и прадядо[55]. Към това няколко думи додал и хаджи Мина Пашов от Сливен, отправяйки молба към архиепископ Брюнони и патриах Хасун да посредничат пред папата за възобновлението на независимата българска йерархия, а пред Високата порта за признаването ѝ[56]. Вестник „България“ съобщава за ответна

[53]Кой стар язик е потребно да учим. — България, 18/30. IV. 1859, № 4; Кого от живите язици да учим. — България, 2/14. V. 1859, № 6.

[54]Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на Българската католическа църква ..., с. 54.

[55]България, 23. XII. 1860/ 4. I. 1861, № 92.

[56]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 171.

реч отстрана на апостолическия наместник, превеждана от монсеньор Хасун на турски, „като язик вразумителен за всички присъствующи“, в която и двамата католически йерарси изявили, че приемат българските искания и също да бъдат посредници при възобновяването на независимата тяхна йерархия. Въз основа на всичко казано по-горе се съставил и подписал акт от находящите се тук духовни и светски лица от двете вероизповедания, а отделно българите подписали и молба на френски език до папа Пий IX, приготвена от Цанков, обнародвана на български във в. „България“ на 31 декември, а в края на зимата през 1861 г. обнародвана повторно редом и с други важни документи по присъединението с черковно-славянски букви в нарочна брошура под името „Акт за присъединение с Римската черкова“[57]. Молбата в началото си резюмира основните мотиви и аргументи, формирани в съзряването на проуниатските настроения в българското общество от втората половина на 50-те години на миналото столетие широко и последователно разгръщани с появата на в. „България“ — за свързаността на българската независима йерархия от миналото с Рим и за нейното признание от Св. престол, за изгубването ѝ „при особени обстоятелства, съединени с непозволени средства“ отстрана на гръцкия патриарх, за смелостта на българите да я потърсят отново след височайшия акт от 6/18 февруари 1856 г., за безнравственото поведение на гръцкото духовенство и заплахата, която идела от него за бъдещето на българския народ и пр. Три изречения в нея формулирали същността и целите на ранното българско движение за единение с Рим в периода от развитието му до 18 декември 1860 г.: „...Българският народ, докачен в своята религиозна съвест от сичките тия речени пригледвания, реши да скъса свръзките, които го съединяваха с гръцкия цариградски патрик и да се отдели от неговата неканоническа власт, и обяви, както и сега обявява всенародно, че има и припознава сега и до века Светата българска цариградска церкова за своя истинска духовна майка. Българският народ желае, щото чрез посредството на тая Света церкова, старата му йерархия каноническа и независима да са поднови и нейният началник,

[57]Възглас към българския народ или как и защо ние требува да ся съединим с Римската черкова. Цариград — Галата, 1861.

както и наследниците му, да носи титлата български патриарх. Като припознава речения Свещеноначалник за глава на сичките български църкови, на сичкото българско духовенство, на което, както и на речените църкви ще да е управител, съобразно с църковните правила и царски закони, българския народ желае щото подновяването на неговата каноническа и независима йерархия да ся извърши под покровителството и грижите на Светата Западна Римска Църкова, която в старо време е припознала българската йерархия за каноническа и независима“[58].

Изоставяйки за кратко разказа за деня на присъединението, бих обърнал вниманието на читателя върху няколко много важни идеи на движението за присъединение към Рим, недвусмислено изразени в тази молба. Най-напред това е спонтанната идентификация на подбудителите, предводителите и участниците в събитието от 18 декември с „Българския Великден“ от 3 април с. г. В молбата ясно се говори за отделянето от Патриаршията и родената в последствие „Света българска цариградска църкова“. Това още веднъж представя дълбоката причастност на движението за единение с Рим към по-широкия контекст на българското църковно-национално движение. В края на безнадеждния ноември 1860 г. Цанков полемизирал с „Български книжици“, воден от подозрения към „егоисткия орган“, че накланял към отказ от постигнатото на 3 април; критиката му идела от позициите, че не може да се отстъпва от постигнатия разрив с Патриаршията, към който той (Цанков) бил дълбоко причастен[59]. На второ място, още тук, в тази молба, се проектирала национална църква — възобновяването на „старата йерархия каноническа и независима“ да стане с „посредството на тая Света църкова“, т. е. именно чрез „Светата българска цариградска църкова“, а „нейният началник“, българският патриарх, да е „глава на сичките български църкови, на сичкото българско духовенство“ и т. н. И едва накрая иде вече осланянето на „покровителството и грижите на Светата Западна Римска Църкова“, признанието върховенството над Христовата църква на нейния свещеноначалник, Негово Светейшество папа Пий IX, позоваванията на решенията на Флорентинския събор за неизменността на догмите и обредите

[58]Пак там.

[59]България, 30. XI. 1860, № 89.

на източните църкви, та чак и не дотам сериозния призив към френския император, „като по-стар син на Църковата" да посредничи пред султана за признаването на българската йерархия, а френското правителство да даде покровителството си на българите и „добрите си услуги", каквито било давало на ония народи в Турция, припознаващи западната църква[60]. Молбата обобщавала и представяла открито идеите, породили българското униатско движение и поддържащи енергията му; в последствие, както ще видим, тези идеи ще произвеждат сериозни вътрешни противоречия и затруднения при изграждането на Католическата църква от източен обряд.

След подаването на молбата, слово държал и архимандрит Макарий. Това било последното от официалните изявления в дома на архиепископ Брюнони. По-нататък действието се пренася в катедралния католически храм „Св. Йоан Златоуст", където после служението на патриарх Хасун и тържественото песнопеение „Тебе Бога хвалим", Актът за присъединение със Западната църква бил прочетен от „един от младите балкапанци", а католически свещеник от храма държал наново реч[61]. У един от мемоаристите речите на архимандрит Макарий и свещеника от храма оставили тягостно впечатление. Вероятно под въздействие на празничната възбуда архимандрит Макарий твърде се увлякъл в представянето на развратния живот на гръцкото духовенство, а католическият свещеник остро говорил против „схизматиците", което някак подействало смущаващо на новопокръстените[62]. Архимандрит Йосиф и архимандрит Макарий от името на всички се заклели пред Св. Евангелие, че ще бъдат верни на Католическата църква, тогава духовниците — римските и българските — разменили братско целование пред ликуващия народ[63]. Присъстващите започнали да се разотиват „радостни и весели", а „една по-главна част" от тях се оттеглила да избере „комисия народна и епитропи"[64].

---

[60]Възглас към българския народ или как и защо ние требува да ся съединим с Римската черкова, Цариград — Галата, 1861.

[61]България, 23. XII. 1860/4. I. 1861, № 92.

[62]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 173

[63]Б. Тръпов. Цариградското Възсъединение. — Истина, № 12. 20. VII. 1927.

[64]България, 23. XII. 1860/ 4. I. 1861, № 92.

На сутринта, 19 декември 1860 г., понеделник, монсеньор Хасун известил за случилото се министъра на външните работи и изповеданията и още същия ден получил отговор, че правителството ще признае съединените с Рим българи и тяхната община[65].

Интересно обстоятелство около тези събития е, че както в документите, така и в хода на присъединението, думите „католик", „католици" се избягват. Причастните към мирското движение за присъединение към Рим отначало се именуват „съединени българи", а във в. „България" във връзка с описанието на първите им свещенослужения по Рождество се появяват термините „български униатски народ" и „българската униатска черкова"[66]. В течение на няколко месеца от новата 1861 г., по подобие на католиците от източен обряд малоруси (рутенци) от Галиция, последователите на Брест-Литовската уния, тия от Холмската и други руски губернии, определението „униати" постепенно изместило „съединени с Рим българи" и се възприело публично като означение за принадлежащите към Католическата църква от източен обряд в България[67].

---

[65]Пак там.

[66]Пак там.

[67]Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на българската католическа църква..., с. 57. В края на септември 1860 г. във в. „България" се появява за първи път думата „унит" (униат) във връзка с преследванията на свещеника Иван Ч. Вукадинович. „Като православен унит, т. е. като такъвзи, който припознава папата и държи восточните обряди", пояснява „България", свещеникът служел през 1860 г. няколко месеца в Битолската френска черква на български език, което било и причината да събира битолчани около себе си. Но това събудило ревността на гръцкия владика Вениамин, който със своя протосингел Стефан предприема гонения; последният клеветял и хулел пред народа Вукидинович, че бил протестантин и не носел брада, турял си помада, и спрямо отческата вяра на християните имал само най-черни помисли. Вениамин го заплашил с анатема и забранил достъпа му до гръцката черква.

Че е свещеник, Вукадинович доказва с изучаваните философия, богословие, църковна история, история на света и с ръкоположението си от владика, „който неприема пари". „Православен свещеник съм — защитава се набеденият — защото не съм купил светия чин с пари, но съм го добил за своята уредност, за моето достоинство, за моята наука и за примерния ми живот... Обичаят на мястото дето съм бил

След отговора на правителството архиепископ Брюнони назначил архимандрит Макарий за „привременен свещеноначалник на българския униатски народ"; работел се също и печат на тоя „новоприпознат от Портата народ"; архимандритът готвел и първото си от своя архиерейски пост окръжно писмо за приемането на унията и за начина, по който ако някоя епархия, град или село припознаят „българската униатска черкова", биха могли да се присъединят[68].

С голям ентусиазъм се подхванал строежът на параклис в долния етаж на дареното на българите от един състоятелен армено-католик голямо здание на Галата; в него преди известно време се помещавал и армено-католическият патриарх, та оттам то приема и при новите си обитатели име „Патриаршията", въпреки че църковната институция на българите източно-католици нямала този статут.

В подкрепа на българската уния в Европа, непосредствено след 18 декември в Париж бил създаден „Комитет за католическо съединение на България", начело с Луи Пиер Пьотьото, настоятел на Обществото на свещениците секулари, който, като близък на инициативите на конгрегацията „Дело за училищата на изтока", приел неговото председателство[69].

„Униатите се радваха и веселяха, а пък другите си еднородци наричаха гърци и руси" — пише Петър Карапетров в своите спомени. Разбира се, и другите не им останали длъжни, особено причастните към замисъла, но неподозиращи, че развитието на нещата би стигнало чак дотам. На практика актът от 18 декември контрастно откроява позициите, а с тях конфронтира и съществуващите по това време групировки във връзка с разрешението на българския църковно-национален въпрос. На 22 декември 1860 г. недоволните от развитието на нещата, събрани

до сега, е да не носят брада поповете, помада не турям, а ако би желали да остана между вас и аз ще оставя брада. Любезни братя! дали брадата прави свещеника да е свещеник и калимявката калугеря? не ли науката, благородното сърце, ревността към вярата и примерния живот." В края дописникът се подписва като „православен свещеник и апостолически посланник". На друго място не попаднах на сведения за този човек. Дали това не е първият българин, католически свещеник от източен обряд?

[68]България, 23. XII. 1860/ 4. I. 1861, № 92.

[69]Викторен Галабер. Дневник..., с. 48.

в българския метох, съставили възвание против постигнатото единение с Рим, подписано най-отпред от владиката Иларион Макариополски. Не било тайна още навремето, че енергията на събравшите се и остротата на възванието била подбудена от енергичните действия на руския посланник в Цариград; затова и патриарх Кирил пише макар и в едно само изречение, че, смутен от „събитието", веднага след 18 декември „Лобанов бе обнадеждил цариградските водачи, че църковният въпрос ще се придвижи благоприятно"[70]. Възванието нарича Цанковия „мерзък лист", „Латиния", както отдавна правел това „Цариградски вестник" (той пък на свой ред е назован от Цанков ответно „Фанария"), и изтънко се занимава с нравствените достойнства на подбудителите на движението за присъединение към Рим, според както се прави това в подобни документи[71]. Отпечатано на отделни листи, раздавано и разлепвано из имперската столица, а разпратено и из страната, „Възванието" консолидирало „умерена партия" — влиятелните владици и българските първенци в Цариград осъдили унията[72]. Редом с него тръгнали и много важните за българската среда в онова време живо разпространяващи се слухове за предстоящото полатинчване на приелите присъединението към Рим и налагане на латински обряд, та мнозина от обърналите салтамарките си на римски тоги на 18 декември надянали бързо и другия ръкав.

[70]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 218. Помощта на посланника обаче не води доникъде. Всъщност от това време е известна най-вече ролята на Лобанов-Ростовски за „благоприятното придвижване" единствено на българските владици Иларион, Авксентий и Паисий през пролетта на 1861 г. към заточението им в Кютая, Света гора и анадолския градец Болу.

[71]Пълният текст на това възвание вж. у Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на Българската католическа църква..., 63-67. Др. Цанков е квалифициран като „предател, лъжебългарин, низостта и развратността на когото е известна среди българете...", д-р Миркович, „петимен за кора хляб, та прибегнал при папищашкити калугери", Сапунов, — „безсрамник", Манол Иванов се бил „умюхлюзвал" (обявявал в несъстоятелност) на три пъти, Йосиф Соколски „коварно излъган от съотечественика си Никола Сапунов" и пр. По това време се раждат, освен обидното за съединените българи „папищаш", също и неласкателното за православните им сънародници ответно „фенераш".

[72]Пстр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 177.

За добро или за лошо, но редом с верните, тези слухове събрали и много любопитни при първото богослужение на Рождество (25 декември) в изкарания за седмица и осветен с името на „Св. Троица" параклис. Изпълнили параклиса и обширното дворно място, „... те се чудеха — пише малко предвзето наивно Цанков във в. „България" — че наместо да чуят литургията по латински, тя се оказа на български, поповете облечени в същите дрехи; наместо музика, пак псалтовете пеят същите песни, както са пели от толкова векове насам, същата църква, преградена с олтар, а не без преграда; свещи пак се продават на пангаря и са палят от верните пред светците, светците пак както по българските църкви; хората се кръстят с три пръста, а не с цяла ръка, с една реч сичко: литургия, обряд, песни, обичаи, сичко си е същото"[73].

Сред множеството, редом с присъединените българи, имало мнозина армено-католици висши турски чиновници, моряци далматинци, маджари и поляци — офицери на турска служба. Служил архимандрит Йосиф в съслужение с двама свещеника. След последните думи от словото на архимандрит Макарий, прочетено поради настинката на първосвещеника от Христо Ваклидов: „Да тоя път ние ще се родим пак, но без да умираме веке", нарочният пратеник на Садък паша (Чайковски) полковник Владислав Юрдан (Йордан) изразил съчувствията на полската емиграция за освобождението на българския народ от фенерския гнет и руското влияние[74].

Изглежда, че слуховете са притеснявали и инициаторите на унията, защото избраната да реди работите на българо-униатската община на 18 декември 25-членна „Народна комисия" се обърнала на 22 декември с писмо към армено-католическия патриарх Хасун, в което „...за да бъдат спокойни от зломислените внушения" „сичките наши съотечественици", още веднъж се изисквало официално уверение за неприкосновеността на черковните обичаи и способите за изповедание на догмите, както и че „нашата народна йерархия и нашето народно духовенство ще ни управляват сами"[75]. Два дни по-късно

[73]Феноменът на 1860. — България, 31. XII. 1860/12. I. 1861, № 93.

[74]Пак там; също: Б. Тръпов. Цариградското Възсъединение. — Истина, № 12. 20. VII. 1927.

[75]Възглас към българския народ...

патриархът отговорил утвърдително на българските питания най-официално, аргументирайки се с традициите на Римската църква и особено с посланието на папа Пий IX до източните християни от 6 януари 1848 г.

Месец по-късно, на 24 януари 1861 г. съединените българи добили и личните уверения на самия римски първосвещеник, както и неговото първо апостолическо благословение. В писмо до архиепископ Брюнони папа Пий IX писал: „Същите тия обични чада, съединените българи изложиха ни твърде почетно в техните си гореречени писма своите желания за запазването на техните свещени законни обряди, на техните церемонии, на тяхното Богослужение и на тяхната йерархия. Затова честний брате, вие ще потвърдите в нашето име онова, което веке отговори честният брат Антон, Арменския патриарх, ясно и отворено върху тия точки със нашето окръжно писмо от 6 януарий 1848, до източните християни.“[76]

Редом с тези първи вълнения и безпокойства постепенно вървяло и уреждането на българо-католическата община. В знак на нейното признание и като израз на самостоятелността ѝ, към средата на януари Портата връчила официално особения общински печат, за който в. „България“ писал още през декември. Из разни райони на столицата се назначили българо-униатски мухтари (един вид общински кметове, мирски административно-юридически уредници), каквито имали само самостоятелните цариградски общини: мохамеданската, гръцката (която дотогава представлявала всички православни народности), армено-католическата, арменската, левантинската (западно-католическата) община и еврейската. При българската католическа черква се уредило писалище за издаване на пътни тескерета, нещо, което трудно и прескъпо ставало чрез Гръцката патриаршия, и без чийто печат никой православен дотогава не можел да се сдобие с подобен документ. Тези тескерета били на практика първи български документ за самоличност, издаван от българска институция на български език[77]. Отворило се и училище с пансион за децата на съеди-

[76]Пак там.

[77]Представлява печатна бланка с размери приблизително 20 на 15 см със следното съдържание, според един от запазените във Ватиканския архив екземпляри: →

нените българи, укрепил се съставът на Народната комисия, институция, която от началото на годината започнала да се именува „Съвет за управление на народно-черковните работи“.[78] Не ще и питане, че централната роля там била поета от Драган Цанков. След малко време, на учение из разни католически семинарии в Рим, Загреб, Краков и Бейрут, били проводени ученици, с надежди да се завърнат като първи български свещеници от източно-католически обряд[79].

№ *626*

Българската патриаршия
Галата, Патрикъ-Сокакъ, № 5

Г. *Стефо Христо* от *Елимница*
каза *Монастіръ* от званіе *градинаръ има ниви боазът*
е записанъ въ Тефтеръть на българскіятъ народъ, който зависи отъ съединената българска църква въ Галата.

Цариградъ — Галата 186*1*
Печатътъ на приврем. бъл. Священноначалникъ

Канцеларинътъ:
Н. Е. Сапунов

В: Георги Йонков Вичев — архимандрит Велик, инж. Иван Маринов Георгиев. Книга за село Покрован, 1964—1986 г. (непубликуван ръкопис), с. 33 а. Думите написани с курсив са внесени на ръка върху бланката, вероятно от подписалия „канцеларин“. Печатът върху документа е на турски език с предреформените букви.

[78] Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 181.

[79] Пак там. Той пише, че само един от всички изпратени през 1861 г. приел духовно звание, врачанският (от края на XIX в.) православен митрополит Константин. В едно сведение на в. „Истина“ (Български ученици в 19 век учат в Хърватско. — Истина, 29. I. 1936, № 38) за учениците в Загреб през периода 1861-1870 намираме следното: Джаковският владика Йосиф Юрай Щросмайер дарил 1 000 флорини и издържал в това десетилетие трима, както и съдействал за набиране на помощи за други български стипендианти. Целта на Щросмаейер била църковно сближение и единство на българи и хървати (славяни-католици). Така, изпратени от австрийския консул в Цариград (Франц Соретич), в Загребската гимназия били 8 ученици, доброволно приели католичеството — Спас Атанасов Тумпаров, Стефан Атанасов Иванов, Никита Иванов Караджов, Светослав Николов Сапунов (небезизвестният от после Светослав Миларов), Константин Нешов Десимиров,

Важен момент от процесите на идейното консолидиране на българо-униатската общност трябва да се приема и излязлата към края на януари и началото на февруари 1861 г., вече на няколко пъти тук цитирана брошура *Възглас към българския народ или как и защо ние требува да ся съединим с Римската черкова*. Както се спомена, отпечатана с черковно-славянски букви, вероятно да внуши автентичност и привързаност към българската църковна традиция, тя съдържа важни документи по съединението с Рим от 18 декември насетне. Първият и най-обширен текст в нея, дал името и на брошурата, е обобщение наново идеите на българското униатско движение, сега вече през призмата на случилите се от края на 1860 и началото на 1861 г. събития; има звученето, а изглежда има и предназначението да бъде манифест.

„Възгласът" е пряк отзвук на инициативите и поведението на „умерената партия" около митрополит Иларион след разрива им с униатското движение. Посланникът Лобанов-Ростовски оттеглил поддръжката си още в началото на новата 1861 г. и това оттегляне било в основата на друга решителна отчаяна стъпка отстрана на т. нар. „умерени", стъпка, която твърде напомня на вече случилите се няколко такива през изминалата 1860-та. На 13 януари 1861 г. владиците Иларион и Авксентй с видните миряни от кръга на оспорващите унията връчили в Цариградския клон на Евангелския съюз меморандум за подкрепа от Съюза пред Портата и великите сили в защита на искането за независима българска църковна йерархия. Униатски източници твърдят, но без особени аргументи, че ставало и дума тази йерархия да бъде под закрилата на Евангелския съюз, което не изглежда невероятно, защото като сценарий подобни действия са твърде познати от случилото се миналата година. Само в бележка под линия мимоходом патриарх Кирил споменава, че „българите" връчили мемоара „притиснати от обстоятелствата". Кои точно българи и от кои точно обстоятелства обаче, не става ясно[80]. Евангелският съюз се

Иван Велчев Соколов, Никола Иванов Бозвелиев и Кръстю Захариев Манолов. Впоследствие повечето се отказали от католичеството. През 1868 г. там останали само двама — Бозвелиев и Иванов. През 1870 г. в Загреб вече нямало нито един.

[80]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 261.

обърнал към представителите на протестантските велики сили да се застъпят за българите със своето приятелско влияние пред Портата за отцепването им от Гръцката патриаршия, инициатива, която те не подемат по разни причини, които представляват предмет на отделно изложение; германският посланник мотивирал отказа си пред своя външен министър така: „...позволявам си да забележа, че пренасянето на национални тенденции върху религиозна почва от страна на българите, както и тия, които благоприятстваха това движение, са еднакво за обвиняване, както и не по малко — упорството и алчността на висшето гръцко духовенство..." (15. II. 1861 г.)[81].

Обръщането към Евангелския съюз е много важно обстоятелство при аргументацията на позициите на съединените с Рим българи, както и за формулирането на целите на тяхното движение в очертаващата се ситуация от началото на 1861 г. Поради важността му за историята на Католическата църква от източен обряд представям „Възгласа" тук изцяло:

Възглас към българския народ

или как и защо ние требува да ся съединим с Римската черкова

§.1.

Почти хиляда години има от как Божията благодат извлече цел Български народ от мръчините на Идолопоклонството за да го просветли със чудната светлина (Посл. Св. Петър, гл. 2, ст. 9) на Христовата вера. Нашият славен и Свети Цар Борис тогази беше главно съчево на Божествената милост, като възприе спасителното учение, което ни принесоха Св. Кирил и Св. Методий, вдъхнати от духа на първите Апостоли и от техните наследници.

Българската Черкова, тъй основана и узаконена, стана един здрав и силен став от едното тело на Иисуса Христа (Волос. гл. 1, ст. 24), който не е друго освен черковата една и всеобща, която има същият Господ, същата вера и същото кръщение (Ефес. гл. 41 ст. 5) и на която видимата глава, също единствена, са останови в

[81]Рапорти на германските посланници. Документи из тайната архива на Германското министерство на външните работи. — В: Библиотека „Приложение на „Църковен вестник", № XXI, год. XII, С., 1912, с. 91.

Рим, в лицето на Князът на Апостолите, Св. Петър, и на сичките му законни наследници. Един от тях, който тогази владееше, Св. Папа Николай I, възлюби нежна нашата възрождаема черкова, покровителствова я великодушно и стана като неин учител и неин законодател чрез своите умни и учени наставления, които той написа за нея (Отговори на Папа Николай I за съветуванията на Българите, наскоро печатани в Рим, на 8, 52 ст.). Благословени от Бога, комуто беше угодна нашата чиста вера и нашето съединение със Черковата — Майка, ние съставлявахме едно общество, твърде силно и почитаемо от другите. Нашият граждански началник беше един Самодръжец силен, а нашият религиозен началник беше един Патриарх, който земаше властта си право от Римският Първосвещеник, и я извършуваше чрез синовното съединение на вярата и на учението със него. Колкото трая това съединение българският народ беше честит, цъвтеше и напредваше със големи крачки в пътят на образованието.

§. 2.

Но един честолюбив челек,челек, който в няколко дни стана и дякон и поп, и владика, и патриарх, грабна в Цариград, престолът на Св. Игнатия, когото той хвърли в тъмница и го сюрдиса (заточи, б.м. И.Е.); тоя челек са зовеше Фотий, и като ся подигна против Римския Първосвещеник, когато не може да го излъже чрез своето коварство и чрез лъжливити дела и един събор, направен от него безстидно, той повлече всичкият гръцки народ в схизмата. От тогази Гръцката Черкова стана като един откъснат член в който завчас влизат гнилостта и вонята; или като лозата от лозето откъсната не дава веке плод и става една неполезна и суха ветва (Св. Ив. гл. 15, ст. 1-5).

По злощастие, в същото това време, тоя схизматик Патриарх, работи и сполучи да тури, наместо отческата власт на Римският Първосвещенник, своята незаконна власт върху Българската Черкова и най после да я уничтожи. Две главни причини побудиха Гръцкото духовенство на това похищение: първото, желанието да печели от българския народ, като му залови сичките приходи и сичките чинове на черковата му; после неговата умраза към Римската Черкова, макар и да ѝ беше подчинено в продължение на осем векове.

Със тоя начин Българити ся измамиха със това дето лесно ся обверуваха, и ся оплетоха в сичкити коварни лукавства на

Фотиевият дух, който не престана да възбужда и да води черковата, дъщерята на Фотия. От него време тъй наречената Велика Черкова стана толкоз малка, щото тя веке не извади нити един светец, нити един учител, и изгуби целостта на догмити, на нъравствеността и на Католическата Черкова. Сребролюбието влезе в сърцата и изпъди благодатта, любовта и науката и сичкити Християнски добродетели. Черковнити чинове не се даваха веке на достойният, но на оногзи, който даваше по много пари, и златото теле на Симонията навред ся обожаваше.

§. 3.

Тая живеница (гангрена) на Симонията завчас са разпростря по сичкото тело на Българската Черкова, оставена на волята на Гръцити, със свързани ръце и крака. Сичкити черковни чинове са тураха на мезат (търг, разпродажба, б.м. И. Е.) и са продаваха от Цариградшкият Гръцки Патриарх и никой не мислеше веке да учи народът в истината на верата, да му тълкува Християнската наука, основа на една твърда вера, да поправя нъравите му върху правилата на истинската нъравственост, и чрез добрият пример. Фотиевото духовенство не разумеваше тая Божия заповед: „Вие сте свещта на светът и солта на земятя (Св. Мат. гл. 5, ст. 13-14)." То остави солта на Римскатат вера да си изгуби вкусът, а свещта, наместо да ся тури върху светилникът, тури ся под крината (Св. Мат. гл. 5, ст. 15)."

От тогава зафана тая система да са продължава със едно страшно постоянство от същото това властолюбиво духовенство: То беше за да направи една нощ наоколо и върху българския народ, като го отдалечи от средата на светлината и от Християнското единство, което е Рим, и като уничтожи или като измени преданията и религиозните и историческите документи на нашата черкова и на нашето общество, от страх да не би некак като са сравни сегашното състояние с миналото, да са подигнат ядове в сърдцата и да са запали желанието за да са строши тоя разорителен хумот. Според тоя начин ние изгубихми сичкити Исторически и Литературни книги, които съставяха богатото наследство на Българският язик.

Същият ни язик, последнити остатки от нашата народност, беше изгонен и отреден да са погуби чрез наместюването на гръцкият язик. Владицити и високите чинове на духовенството, като бяха сичкити гърци, никак не употребяваха други язик в черковити ни, тъй щото хубавото Богослужение на Св. Кирила и Св. Методия

беше презрено и отблъснато, и народът имаше пастири на които не разбираше гласът (Св. Ив. гл. 10 ст 5). А пък какви са тия пастири, ако не наемници (илтизамджии), които без да са грижат за духовнити интереси на овцити (Св. Ив. гл. 10, ст. 15), земат само вълната им и млякото им, и ги оставят после чрез вероломството на лютите вълци.

§. 4.

Това ся е случвало хиляда пъти веке и това са повтара и днес. В часът когато нашето утешително съединение с Рим тура един край на нашити твърде дълговременни злочестини, един наемник, Иларион Макариополски наговара са да възпре нашето спасително възрождение и да ни продаде на Еретици, по-опасни от Гръцити, защото те са по-отдалечени от тях от изворът на верата, от преданието и от духат на Християнството.

Да, Българи, мили съотечественици, тоя предател, когото не беши срам да потъпчи думата си дадена за да действува в нашата уния от 18 Декем. 1860, защото тайнити му лични интереси го развратиха; кат овиде нашата Съединена Черкова да са основе напротив сичкити противности, да са учреди и да даде на Българският народ духовнити и обществени гаранции, които той търси, тоя предател, казвами ние, намисли сатанинската мисъл, като видя доброщастието на Иисус Христовити избрани в истинската Черкова, и са накани да съсипи нашето предприятие.

Отблъснат от Гръцкият Патриарх, който толкос добре му познал намерението че ще са съедини с нас, който го прави да е той причина на разделението, съветувано и подбудено от него, Иларион са намери в лошото положение като секи лъжлив и вероломен човек, който са секоги наказува от Бога, и както и е наказан от гризенето на съвестта му, когато тя не е развращена или ожесточена от престъплението.

Прочее, Иларион, който иска както и да е да стане Патриарх (дано ни опази Бог от тоя срам!), договорил се е със другите разколници от Фотиевият схизм, като са надеваше, че техното политическо влияние ще придобие онова отстъпувание от умното възпазюванието на Правителството на Високата порта. Но като са сагледа завчас че не ще и ог нея страна да сполучи планът на своето нечестиво честолюбие, той са наклони със едно ново предателство към Протестантството, ерес, която е съвършения край на ересити и на религиозното заблуждение, защото като угасва

секо понятие за черковата, за черковната глава, тя прави вярата да зависи от частното разсъждение на секи човеку на сека жена и на секо дете, като възприима щото секи человек е единственият владетел на верата си и на делата си. Нека изтълкуваме по-добре мисълта си и нека покажем доказателства.

§. 5.

Има четиристотин години, един калугер на имя Лутер, като не можа да си удържи чистотата, поиска да измени редът на черковата, и за да му позволят наложничество със калугерицата, която беше развалил, измисли една вера, която той нарече Реформа (преобразование). Защото тая вера благоприятствуваше на сичкити лоши ноклонности на сърцето, тя намери лесно много последователи, особено при князовете и при големцити, на които тая вера позволяваше да обсебят имотити на мънастърити и на черковити, за голяма вреда на сиромасити, които са поддържаха и ся хранеха от тия заведения. Английският цар беше най-ревностен последовател на тая Реформа или Протестантство, защото за седем жени една подир друга и за малко време, след като уби първите шест и като потопи царството си в кръв за да обере духовенството и на вернити миряни имотити. Това е една от първити обществени произведения на протестантството в Западна Европа, и за да го съдим, ще ни е доста да повторим думата на Спасителят: По технити плодове ще ги познайте (Св. Мат. гл.7, ст.20)!

Но нека поговорим малко и за ученията.

Вие, Българе, които обичате да верувате и да казувате че Мария, Света Богородица, е била в зачатието си, в рождението си, в сичкият си живот, без никакво леке, нити грех, че не е никоги престанала да е Дева, че седи на небето над всичкити Ангелски и Архангелски чинове, че е раздавочката на благодатити на своят божествен син; вие ще научити от Протестантити, при които Иларион отиде, че Идолопоклонство е да тачите добродетелите или иконата на Св. Богородица, че, против думата на Ангела: благословена ти в женах, тя не е освен една жена проста и пр. и пр. Ние оставаме другити хули, които нашето перо не дръзнува да опише.

Вие, Българи, които обичате Светите Апостоли, черковните учители като Св. Василия, Св. Григория, Св. Ивана Златоесто, просвятителити на нашия народ Св. Кирил и Св. Методия, вие ще научити от протестантити, които наистина протестуват против

сека истина, че тачението (почитанието) към Светцити, каквито и да са, е неполезно и требува да не става.

Вие, българи, които верувате, че без кръщението никой не може да е християнин и спасен, като слушате протестантитити в съюз с Илариона, ще чуете, да казуват некои от тех, че кръщението не е потребно, и наистина, много протестантски секти не приемат веке кръщението, а други го правят по два пъти.

Вие, Българи, които приемате другите още шест църковни таинства, които вярвате, че Християнинът, който ся изповяда със чистосърдечие и разкаяние, сполучва прошка за греховете си, че нашият Господ Иисус Христос пресъствува със тялото си, душата си, божеството си в най-святото причастие и че Светата служба е безкръвното произведение на кръвната жертва на калверът, вие ще научите от тия лицемери и братя на Илариона, че требува да са окажем, върy тая точка, от вярата на Християните от сички минали векове и от сичкити страни на светът, и да мислим, че това не е божествено учреждение на Иисуса Христа, а чисто измислюване на папити.

Вие, Българи, които желаете да имате свети и добродетелни владици, избрани от нашия народ, за да го просветят и да го водят добре със нашите свещеници, ще видити че у Протестантити нема нити владици, нито други свещенници, защото те са уничтожили съвсем черковната Йерархия и мислят и казуват, че едно жена и едно дете като четат Библията струват толкос колкото един свещеник и могат да ги наместят. Но ние възпирами, защото вашити уши са смущават от сичкити тия безчестия. Не, никоги Българити не могат да приемат Протестантството, то ще бъде да оставят бащината си вяра. Ония, които ни го предлагат, правят ни безчестие: Доста ни е дето бехме толкос време лъгани от Фотиевият схизм на Гърцити, като го отхвърлихми, ние не щем пак да паднем и още по доло, а да дадем на чистата вера на Св. Кирила и Св. Методия, които ни родиха в Иисуса Христа, в истинската черкова, Една Вселенска на която не беха покорни синове и Апостоли.

§. 6.

Да, ние отритнахме най-после омразният Фотиев схизм, върнахме са на верата на нашити кръстители и просветители Кирил и Методий, възобновихме нашата Йерархия.... и сичко това чрез Актът минат между Западната Черкова и нашата.

Но нека напомним няколко обстоятелства, които обикалят тоя славен ден за да могат глухите да чуят и слепити да видят. От друга страна ние обичаме да повтаряме неща, които са ся толкоз пъти повторили и които ни са толкова драгоценни по причина че те съдействуват за развитието и благоденствието на нашия народ.

На 18 декемврия, ден в който ся тури първият камак на нашата народна и каноническа Йерархия от устабашиити и други първенци от всеки Еснаф, съдружени с калфи, отидоха великолепно у къщата на Католическия архиепископ, Г. Брюнони. Духовенството, двама архимандрити, един свещенник и един дякон предвождаше народът.

Някои други Българи от разни звания които присъствуваха на обрядът допълняха разните класове на народът, освен чорбаджийската каста, която нямаше своят представител.

Освен Българската част която познаваме вече, салата (залата, б.м., И. Е.) на обрядът обемаше Т. В. Арменокатолическият Патриарх Г. Хасун, Католическият Цароградски Архиепископ Г. Брюнони, и едно големо число от разни чинове на Католическото духовенство.

Сичко беше готово, Н. Пр. Г-н Брюнони влезе в салата и обрядът са зафана с неколко речи които Н. Пр. отправи към присъствующите. За да растълкува мисълта на Н. В. Пр. Г-н Хасун ся отправи към наръдът по Турски и пита според обичаят предметът на дохождането му. Народът ся отговори че иска съединението със Католическата Черкова и моли Н. С. Папа Пий IX да му възобнови йерархията която един от неговити предшественици беше основал. Н.В.Пр. Г. Хасун попита тогава народът ако верва и изповедва Католическата черкова; и на положителният отговор, който му са направи, Н. В. Пр. потвърди, че Българската йерархия ще са поднови, и обрядити, церемониити, богослужението, което до сега са следували Българити ще си останат небутнати. Протоколът ся начерта, подписа ся от народът; едно писмо ся направи до Н. С. Папата и един от нашите архимандрити, Г-н Макарий изрече неколко непредвидени речи към народът с които го уверяваше чи Йерархията ни са възобнови, обрядити, обичаити ни са увардват и рекомендува верността към Н. И. В. Султанът, нашият законен господар.

Това извършено, народът слезе в катедралната черкова, дето Н.

В. Пр. Арменокатолическият Патриарх облечен в Патриаршески одежди, направи един черковен обряд, едно Славолюбие ся изпя, нашето духовенство са пригърна с Католическото, в знак на братолюбие, Актът за съединението ся изчете с висок глас и народът си отиде.

Доде Папата потвърди Патриархът, когото ще изберем от нашият народ, Архимандрит Макарий ся избра за привремснен Свещенноначалник, Н. В. Пр. Г-н Хасун ще посредничествува пред Светото Седалище и пред Високата порта, и една комисия съставена от 25 членове от разни еснафи, ся определи да управлява духовните ни работи.

На сутрента на денят в който ся мина Актът за Съединението, с посредничеството на Н. В. Пр. Арменокатолическият Патриарх, Портата даде на Съединенити Българи идин печат за канцералията им.

Днес Българити знаят че тескеретата им ся дават без никакво предпятствие от Българската Съединена Черкова.

Черковата ся зафана да ся прави, и в три дни! благодарение деятелността на нашити дюлгери Българи, тоя храм са изкара в това невероятно разтояние, усвети ся, даде му ся имя Света Троица и в неделя, на Рождество Христово Божествената служба ся извърши великолепно. Архимандрит Йосиф, с двама свещеници служи първата Литургия; Г-н Макарий каза едно слово което са слуша с големо благоговение.

Няколко деня след съединението, членовете на гореказаната комисия, за да умирят народът който са съблазняваше непрестанно от интригити на внушенията на неприятелити на Унията, проводиха едно писмо да Н. В. Пр. Г-на Хасуна в което го моляха да потвърди писмено че обрядити, обичаити, богослужението и начинът за изповеданието на догмити и пр. си остават небутнати. Н. В. Пр. са отговори на сутринта с едно патриаршеско писмо в което увери Униатити в името на Н. Св. папата, че ни един косм не ще ся измени от обрядити, обичаити им и пр.

Не се мина много время, Н. Св. папа Пия IX, в знак на неговата милост прати до Българската Съединена Черкова една сума около 28 000 гроша, за първити нужди на тая Черкова.

След неколко дни още, Н. Св. проводи едно Папско писмо до Униятити, чрез Н. В. Пр. Г-на Брюнони, с което Н. Св. потвърдява Нашата народна и Каноническа Йерархия, уверява Униятити

че обрядити, обичаити им и пр. ще останат непокътнати, и им поръчова да удвоят верността си към законният си Господар, Н. И. В. Султанът.

Сичкити гореказани документи ся обнародваха във вестник България, както са гледат в тая брошурка.

§. 7.

Със една дума, що исками, ние Българити?

Ние исками:

1. Подновяването на нашата първоначална народна Йерархия основана върху изповсданието, върху богослужението, върху обрядити и върху началата на Св. Кирила и Св. Методия, нашити просветители; и това ще рече съединението със Светият Римски Престол, който ни е утвърдил в Християнството, както го доказват Историята, преданието и паметниците, едно синовно покорение на Върховният Пастир на всичките черкови на земята, в лицето на Пия IX, който славно седи върху престола на св. Петър.

2. Възраждането и нравственото напредване на нашият народ, който трябва веке да са събуди от твърде дълбокия сън, в който го беше приспало Фотиевото вероломство, и беше го затворило в най-пагубното невежество; и средствата за да достигнем тая обща цел, е, след като се отделим съвършено от черковата и духовенството на Гръцкият Патриарх, да действаме заедно синца за да организираме нашата собствена Йерархия, и да имаме владици учени, безкористни, приятели на сиромасите и на сираците, свещеници покорни на владиците си, и да познават добре длъжностите си, и това лесно ще са сполучи, като имаме Семинарии, и като нашите първоначални училища за момичета и момчета се основат на вред и ся наредят според началата и системите на едно учение народно.

3. За да не давами причина на нашити многочетни неприятели да ни клеветят и претълкуват естеството на нашето духовно и миролюбиво освобождавание, което ние търсим, нека си показвами във всеко обстоятелство, мили съотечественици Българи, нашата верност към правителството на Н. И. В. Султанът Абдул Меджид и нашата признателност към тоя добродетелен Господар, по времето на когото ний гледами да блещят дни отколе желаеми и една нова епоха на мир, на правда и на напредвание за нашия народ[82].

[82] Възглас към българския народ..., 1-36.

Връщам се още веднъж на твърдението, че „Възгласът" трябва да се схваща като важен момент от процесите на идейното консолидиране на българо-униатската общност и определяне задачите на българското униатско движение след събитията от декември1860/януари 1861 г. Него, както и цялата брошура още мемоаристите от края на XIX век я възприемат като отговор на „Възванието" от 22 декември 1860. Патриарх Кирил го квалифицира като „безспорно силен полемичен документ" и като цитира текста по публикацията му у свещеник А. Славов[83], както и свещ. Славов, и той приема „Възгласа" също като отговор на „Възванието".

„Възгласът" обаче, както е видно от съдържанието му, изобщо не е концентриран върху нападките от 22 декември, засягащи преди всичко личните достойнства на предводителите на униатското движение. Във времето, когато той е писан[84], вече са се случили много други събития, променили остро положението, било в края на 1860 г., за да е необходимо да се полемизира с тези нападки. „Възгласът" има три смислови ядра — историческата аргументация, критиката на протестантството и новото формулиране целите на униатското движение. Особено важни са последните две, проблематиката на които липсва съвършено във времето около Рождество Христово 1860-та.

Конфронтацията на теченията в църковно-националното движение след 18 декември вече правела невъзможно говоренето от позициите на „Светата българска цариградска църкова", свързана с общото дело от Великден, 3 април 1860 г., както това бе формулирано в представената в дома на архиепископ Брюнони „Молба" до папата. Униатското движение сега, в края на януари и началото на февруари 1861 г., се възприема

[83]Киевският затворник архиепископ Йосиф Соколски. По случай 50 годишншната от смъртта му. С., 1930, 107-123.

[84]Това във всички случаи е след писмото на папа Пий IX от 24 януари 1861 г., упоменато в текста и приложено отделно в брошурата, и след първите известия за паричната помощ от Рим от 28 януари с. г.

[85]Обстойното критическо представяне на протестантството, освен че цели дискредитирането на Иларион Макариополски като протестант, е и отговор на активизиралата се в същото време деятелност на протестантските мисии. В началото на 1861 г. излиза и остро нападащата католическата църква протестантска брошура на Чарлс Морс „Папата и римокатолическата църква".

като Българската църква, и от тези позиции историческата аргументация във „Възгласа“ обосновава случилото се на 18 декември като вече бивало и преди; миналото придава сила, потвърждава верността на съединението с Рим и сега, както и на поетия път за в бъдеще. За разлика от обръщането към Евангелския съюз, деяние, което, освен всичко друго казано като критика на протестантството[85], е чуждо на вече случилото се в българската история, без аналог, самотно и изолирано във времето, поради и което осъдено да пропадне[86].

Редом с вече заявените глобални цели на движението, сега се конкретизира посоката за осъществяването на „нашата собствена Йерархия“: „...владици учени, безкористни, приятели на сиромасите и на сираците, свещеници покорни на владиците си, и да познават добре длъжностите си..., семинарии, ...първоначални училища за момичета и момчета... навред... и според началата и системите на едно учение народно“[87]. С други думи конкретизацията на общите цели на униатското движение повтаря общите тенденции в развитието на българското общество през Възраждането — просвещение, самостоятелни образователни и духовни институции, национална еманципация.

От всичко изложено и казано дотук, ясно се схваща доминирането на мирските подбуди в усилията за съединение с Рим. Подбудителите и следващите ги в това дело участници, аргументацията на действията им, вестник „България“ и неговите полемики, програмните документи на униатското движение недвусмислено потвърждават това доминиране. Участващите в събитията духовни лица се появяват след

[86]Това е логика, присъща на писаното върху българската история от Драган Цанков; във „Възгласа“ няма нищо, което Цанков вече да не е писал като историческа аргументация във в. „България“; общата структура на мисленето му върху историята разгърната преди и тук виждаме после и в неговата „История на България“ от 1866 г. Това, както и много от особеностите на стила, ми дават основание да смятам Цанков за автор на „Възгласа“. Патриарх Кирил като преценява, че сред съединените българи никой не би могъл да състави „документ с подобна богословска осведоменост и литературна вещина“, намира сходство у „Възгласа“ със стила на Евгений Боре и нему приписва авторството. (В: Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., 216-217.)

[87]Възглас към българския народ..., с. 35.

подетите начинания, без да имат и да успеят да стигнат до водеща роля в тях.

Началото на 1861 г. дошло да уравновеси това съотношение с изграждането структурите на Католическата църква от източен обряд, въздигането на духовния център, източника на нови импулси в живота на съединените с Рим българи. Ключово събитие в този процес станало ръкополагането на архимандрит Йосиф Соколски за неин духовен глава.

Защо него, след като вече архимандрит Макарий бил поел привременното главенство на Църквата на съединените българи? И кой е Йосиф Соколски?

В началото на февруари 1861 г. Съветът за управление на народно-черковните работи (наричан още и „Мирски съвет“) се събрал на заседание върху първостепенния въпрос по избора на първи официален български католически кириарх от източен обряд. При все че не съществуват податки дотогава за своенравие на архимандрит Макарий или за противенето му на общия ход на униятските дела и на мирските предводители, Съветът отнапред бил предубеден в полза на кандидатурата на архимандрит Йосиф. Преди да бъде взето формалното решение, Цанков обсъждал тези настроения с апостолическата делегация в Цариград, за да се предотвратят възможни възражения срещу гласения избор, който не потвърждавал първото временно назначение на архимандрит Макарий от архиепископ Брюнони. Отговорът ги насърчил; делегацията изразила готовност да приеме всяко решение на българите, щом изборът им ще бъде за човек, ответстващ макар и „що годе“ на съществуващите обстоятелства[88].

По това време архимандрит Макарий бил около 40-те си години, „с висок бой и прилично лице, брада дълга и представителна“ и в сравнение с предпочитания кандидат, с „по-отлично умствено развитие“; според ходящото сред съединените българи мнение, нему и по-приличало да бъде владика[89]. Архимандрит Йосиф бил на 75 години и „наглед невинен“ (този израз на Миркович от спомените му ще се окаже ключов за разбиране

[88]Свещ. Андрей Славов. Киевският затворник архиепископ Йосиф Соколски..., 123-124.

[89]Д-р Миркович. Униатското движение по черковния въпрос..., с. 24.

на ситуацията по избора и епископството на дядо Йосиф, б.м., И.Е.)[90]. Като пише, че не знае защо и как точно изборът на Народната комисия пада на архимандрит Соколски, прекият му познайник, съотечественик от Габрово и неприятел на унията Тодор Бурмов постига негов важен обобщен портрет и представя общото впечатление, което той оставял върху съвременниците си. Представено с лек ироничен щрих, стигащ симпатия, това общо впечатление у Бурмов се схваща като първопричината за въздигането на архимандрит Соколски воглаве на съединените в църковно отношение с Рим в България.

> Той беше виждал отблизу — пише Бурмов — какво нещо са гръцките владици, мислеше, че не е по-малко достоен от тях да носи архиерейска митра. Той имаше основание да мисли даже, че превъзхожда в много отношения тия владици, и че въобще е един от по-първите и по-достойни духовни лица в България. Той знаеше устава на богослужението като петтях си пръста; четеше наизуст много псалми и молитви; държеше страна в църквата на вечерня и утреня в пълно съзнание, че проумява и върши делото си по-добре от всичките попове в Габрово. При това беше основал и един монастир, на който беше вече игумен в архимандритски сан близу до трийсет години. Отдавна време той подаваше вече на всичките си монастирски братя пример на строг пост и въздържание. През Великия пост той не ядеше по три дни, а по някога и по пет дни, и повече от петдесет години не беше турял месо в устата си.[91]

Затруднението на комисията е било твърде голямо, тъй като изборът е трябвало да бъде не между богатите достойнства на двамата кандидати; Миркович формулира отлично това затруднение, като пише, че „...трябваше между две несгодности да се избере по-малката“[92]. Изборът следователно е трябвало да бъде между известното на всички тогава приятелство с Бакхуса на архимандрит Макарий и скромния духовен ръст на архимандрит Йосиф. При живостта на преките впечатления от широтата на това приятелство у фенерското духовенство, надделяла „нагледната невинност“ на архимандрита Йосиф.

---

[90]Пак там.

[91]Тодор Бурмов. Българо-гръцката църковня разпра. С., 1902, 160-161.

[92]Д-р Миркович. Цит. съч., с. 24.

Но Народната комисия е имала и по-конкретни мотиви за своя избор, останали скрити за наблюдателя отстрани. Симпатиите на предводителите накланяли към него, защото намирали предпочитания кандидат за „...по-прост и повече изглеждал да се оставя да го водят“[93]. При тази мотивация напредналата му възраст не е била пречка, а напротив — дори преимущество; в страха си да не би да бъде отхвърлен изборът на Соколски като човек неспособен да води тежка борба поради преклонната си възраст, Комисията с негово знание и съгласие го представила на апостолическата делегация като „старик с яко здраве“ на 65 години, докато, както бе отбелязано по-горе, по това време той е имал изпълнени 75[94].

Един от най-добросъвестните биографи на епископ Соколски, вече цитираният на няколко пъти тук източно-католически свещеник Андрей Славов, улавя и още едно много характерно българско обстоятелство, никак не без значение при избора — всички членове на комисията били родом от балканските покрайнини — северни и южни, докато от самоковско сред тях нямало нито един[95]. Кандидатурата на архимандрит Макарий наистина е нямала никакви изгледи за успех.

Като жест на благоволение и подкрепа на присъединените към Рим българи, папа Пий IX сам изразил желание да ръкоположи първия български йерарх. На 15 март 1861 г. към Свещения град с френски параход бъдещият духовен глава на

---

[93]Свещ. Андрей Славов. Киевският затворник архиепископ Йосиф Соколски..., с. 123

[94]Пак там, с. 124. Като нещо обичайно за много хора в онази епоха, архимандрит Соколски никога не е бил наясно с точния брой на годините си. Ст. Станимиров съобщава, че далеч след отвличането му в Русия, на угощение у киевския митрополит Арсений, на въпроса на колко години е, дядо Йосиф отговорил в свойствения му маниер: „Когато майка ми ме роди, не знаех да се изправям и да я питам кой сенет (дата) е било тогава“. (В: „Из живота и дейността на Архиепископа Йосифа Соколски. — Известия на Историческото дружество, 1924, № 6, с. 89.)

[95]Свещ. Андрей Славов. Цит. съч., с. 124. В началото на XX век, свещеник Славов бил помощник-секретар на епископ Михаил Миров в Тракия, където е могъл да ползва оскъдни писмени свидетелства и да запише много лични впечатления на преки участници в събитията от началото на унията. (Виж Истина, 4. V. 1927, № 1).

съединените българи поел съпроводен от своя дякон Рафаил Попов, „млад момък, доволно събуден и разбран", на когото вече се възлагали много надежди, приел послушничеството при Соколски след отказа от унията на дякона му от Габрово, Висарион[96]. Миряните българо-униати били представени от ключовите фигури в движението Драган Цанков и д-р Георги Миркович. Това малко общество се завършвало от настоятеля на отците лазаристи в Цариград Евгений Боре — водач и преводач всред предстоящите неизвестности във Вечния град.

Пристигнали благополучно рано утринта на 22 март с. г., преодолели перипетиите на морското пътешествие, истинско изпитание дори за „якото здраве" на дядо Йосиф, а и за всеки възрожденски българин. На гарата в Рим, след обяд в два и четвърт, пратеничеството било посрещнато от префекта на Пропагандата за разпространение на вярата кардинал Барнабо. Височайшият посрещач, както и последвалите срещи и приеми на българо-униатското представителство говорят за изключителното внимание тук към присъединението с Рим; още същата вечер префектът на пропагандата ги приел на аудиенция и след кратко общуване с изнурените пътници уговорил какви мерки да бъдат взети по ръкоположението на владиката[97]. На 26 март кардинал Барнабо представил депутацията на папата. Архимандрит Йосиф държал реч на български, основното на която се събирало в мисълта, че българите пак се връщат във вярата на бащите и дедите си, и че българският народ бил благат, докато се покорявал на папата, но отделен от голямото християнско домородство, гинел от сиромашия и глад[98]. След тия думи се отворило поле за спасителното в много подобни случаи преводаческо изкуство. В латинския превод на речта, представена пред папата от Евгений Боре, казаното от архимандрит Йосиф добива смисъл, че българският народ, подобно на заблуден син, отпаднал от единството на църквата и се отдал на Фотиевата ерес, та стигнал до духовна нищета и глад, но сега българите с разкаяние си спомнили за своя отец и решили да се завърнат при него[99]. В краткия си отговор папа Пий IX изразил радостта

[96]Д-р Миркович. Цит. съч., с. 25.
[97]Свещ. Андрей Славов. Цит. съч., с. 126.
[98]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 182.
[99]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 254.

си от нановозвръщането на българите и съобщил датата на ръкоположението — 2 април, обещал семинария за подготовка на тяхното духовенство и се сбогувал с архимандрит Соколски с думите „Сбогом, сбогом, български патриарше". Него папата дарил със скъпоценна чаша и богослужебни одежди, а Цанков и Миркович получили папския орден[100].

Идел ред на мерките по ръкополагането, уговорени от кардинал Барнабо още в деня на пристигането на пратеничеството. При тях обаче и в последвалите събития архимандрит Йосиф проявявил това, което разсеяло окончателно „нагледната му невинност". „То беше за нас просто едно наказание" — спомня си с трагическа нотка Миркович от страната на съпреживелите българи[101]. За другата страна, за домакините и за съпричастните чужденци дядо Йосиф щял да остане като „...поразяващ с източната странност на своите маниери...", както години по-късно при други обстоятелства един руски чиновник определил точно характерното у поведението на този човек[102].

На Боре се отворило много работа по превода на български на дългите молитви във връзка с владишкото ръкоположение от римския требник, както и на необходимата клетва за вярност от времето на папа Урбан VIII. За съслужението с папата на посвещавания йерарх била необходима литургия на черковно-славянски и голям смут настанал при установяването неотменимостта на това изискване. Накрая бил намерен подходящ за случая древен превод от латински на глаголица, обръщан пак от Боре сега на кирилица. И молитвите, и литургията били заучавани с обезсърчителни за околните усилия от архимандрит Йосиф. В следващите дни, явно усещайки вече висотата на новото си положение, на обяд у кардинал Антонели, незапознат с римското правило, че с изричното разрешение на папата, при особено тържествени случаи, какъвто бил приемът на българската делегация, е допустимо да се блажи във време на пости, архимандрит Соколски отказал да отстъпи от строгите си монашески привички, и в отговор на обясненията на Боре, конфузно поучил

[100]Свещ. Андрей Славов. Цит. съч., с. 127.

[101]Д-р Миркович. Цит. съч., с. 24.

[102]Ст. Станимиров. Архиепископ Йосиф Соколски в Холм. — Духовна култура, 1929, № 36-37, с. 5.

събравшите се, че над папското разрешение стоял Бог[103]. В навечерието на ръкоположението делегацията трябвало да преживее нов потрес – архимандритът отказал категорически да бъде обръснато мъничко от върха на главата му, необходимо за предстоящото ритуално помазване със свещения елей. Дори мисионерското търпение на отец Боре тук поддало; последният бил вече решен „да го остави на себе си", когато се намесили Цанков и Миркович; „след един час люта борба" архимандритът отстъпил[104].

Самият ритуал преминал добре, ръкополагането било блестящо; извършено според уговорката на 2 април 1861 г. в Сикстинската капела, под фреските на Микеланджело, лично от папа Пий IX в присъствието на висши духовници и бляскавото общество на видни представители на аристокрацията, политическия елит, както и дипломатически представители. Преди началото му българската делегация възразила на формулировката на титлата на българския църковен глава „архиепископ, апостолически викарий за българите католици" и настояла да бъде „архиепископ, апостолически викарий на българите", обстоятелство, което не учудва, като знаем особеностите на самоопределението на съединените българи, за което бе вече дума по-горе. Възражението било прието[105]. Соколски с висок и внушителен глас прочел декларация, с която приемал всички оспорвани от Изтока богословски пунктове, прочел и клетвата, съслужил на славянски в тържествената литургия с папата; при отпуст последният уловил българския първосвещеник за ръка и обърнат към народа подел „Тебе Бога хвалим". После новият владика в шествен обход дарил благословия на присъстващите и след прегръдката на папата и оттеглянето му от храма, приел техните поздравления.

На тържествения обяд след ръкоположението бил обсъждан въпросът за възстановяване достойнството на загубената някога българска патриаршия. Папата благосклонно се отнесъл към това петимно желание, съпътстващо от самото начало българското движение за църковно присъединение към Рим, доверявайки

[103]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 255.
[104]Свещ. Андрей Славов. Цит. съч., с. 127.
[105]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 255.

готовността си да подкрепи искането им щом „поне 500 000 българи се повърнат в Св. Петровата овчарня“[106].

На 14 април 1861 г. българските пратеници стигнали обратно в Цариград. Тържествующо множество верни, близки и приятели, както и голямо число любопитни от разни изповедания и народности, каквито никога ни липсват в такива случаи в имперската столица, били посрещачите на първия йерарх на съединените българи. Архиепископ Соколски на кон със златни украси, воден от нарочен турски служител, следван от архимандрит Макарий, също на кон, обиколени от богато облечени българи с дебели бастуни; най-отпред пъстра свита гавази, проправящи път из ориенталската навалица, изпратени от правителството нарочно за случая, почести от срещаните из пътя войскови подразделения — така изглеждало тържественото шествие. За всички било ясно, че архиепископът бил приеман в качеството му на духовен главатар на българите, патриарх; отдаваните му почести били тия, които османският протокол отдавал на духовните предводители на немохамеданските общности в Империята.

„На деда Йосиф му драго че станал владика — пише простодушно свидетелят на посрещането Петър Карапетров — та токо простира и двете си ръце да му ги целуват, па със засмеяно лице благославя и секиму казва: „много ти здраве от светия отец“[107]. И явно той вече е започвал да схваща различието в йерархическите нива, които се случвало да обхожда, защото ако на простолюдието предавал „много здраве“ от папата, при неизбежните посещения в новия си статус след завръщането си, в мораво расо и със златния папски пръстен на ръка, при архиепископ Брюнони, армено-католическия патриарх Хасун, турските министри и дипломатическите представители, на безличния въпрос какво и как е било в Рим, на всички той отвръщал, размекнат от вниманието, с многозначителното „Рим е цяла любов“[108].

На 23 април 1861 г., Възкресение Христово, архиепископ Йосиф извършил тържествено владишко богослужение в храма на присъединилите се към Рим българи. Впечатленията на

[106]Свещ. Андрей Славов. Цит. съч., с. 129.

[107]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 183.

[108]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с.257.

околните от блясъка на службата, издигнатостта на гостите, стълпотворението на дошлите представя униатското движение в своя апогей[109].

На 1 юни 1861 г. султан Абдул Меджид издал берат, с който Йосиф Соколски се признавал за духовен глава на българите, „които се съединиха с Католическата черкова". Ето, прочее, самото съдържание:

> Понеже благоговейнейший свещеник Йосиф се определи патриарх да управлявя черковните работи на ония от българския народ, поданици на Царското Ми Правителство, които се съединиха с Католическата черкова, и понеже същовременно е твърд верен поданик на Царското Ми Правителство и пълен с благоразумие и искреност, това достоинство му ся призна от Царската Ми Държава; следователно като заповедах чрез Царското Си Ираде да се даде на речения патриарх бератът Ми за да може да се отправя и да поднася такрири на Високата Порта, според нуждите, както за черковните, така и за другите потребни предмети, даде се и му се отстъпи тоя Царски Берат. 1-й Зилхидже, 1277 год. от Егира. (1 юни 1861 год. от Рожд. Христово)[110].

Във всички правителствени документи съединените българи се третират като „булгар католик миллети", българо-католически народ, за отлика от останалите в православието техни сънародници и най-вече според установената формула, различаваща арменците от армено-католиците. Въпреки че бератът визирал конкретно „българо-католическия народ", мислен в по-широк план, неоспоримо е признанието на българската етническа общност в Империята като различна и обособена сред другите. Турската административно-юридическа терминология квалифицирала архиепископ Йосиф като „миллет баши", народен глава. Бератът потвърждавал добитите вече права в гражданските отношения на униатите, права, признавани и на другите немюсюлмански вероизповедни общности на гърците, арменците, армено-католиците, евреите и пр. До издаването му посредник пред правителството за гражданските дела на общността бил армено-католическият патриарх, функция,

[109]България, 26. IV. 1861, № 110.

[110]Енорийски възглас. Месечно списание издавано от Българската католическа, от източен обряд, Митрополия. София, 1948, април, №. 75.

която той имал спрямо всички униатски общности в Турция, както бе споменато по-напред. Сега бератът допускал прякото обръщение на съединените българи към имперските власти посредством техния духовен предстоятел. Избраният още след съединението за канцелярин при службата за издаване на документи за самоличност във връзка с разни пътувания Н. Е. Сапунов сега придобил статут на капукехая, граждански пълномощник на църковния глава. С фермана се дал ход и скоро се постигнало отделяне на българо-католиците от регистрите за гражданското състояние, водени от Гръцката патриаршия, и се завели техни самостоятелни граждански регистри[111].

За укрепването на българо-униатската общност свидетелствало и видимото ѝ разрастване. Наново придошли мнозина от разколебаните в края на декември 1860 г., както и множество новооглашени. Привърженици на съединението изграждали свои общности в Одрин, Малкотърновско, Солун, Ениджe-Вардар, Казанлък, Сливен и другаде[112]. Архиепископът ръкоположил неколцина дякони и свещеници за църковните треби на съединените българи, сред които за свой дякон Тодор Икономов; в знак на благоразположението към него, Икономов приел и името на своя кръстник, Йосиф[113]. През пролетта на 1861 г. числото на съединените българи стигнало няколко десетки хиляди, данните в различните източници се колебаят между 20 000 и 60 000 души.

Но отново трябва да бъде изтъкнато, че укрепването на общността на българите източни католици все още не означавало укрепване на Католическата църква от източен обряд в България; самата църква и след ръкоположението на архиепископ Йосиф продължила да бъде неотчетливо изразена, да бъде в сянката на движението, подбудено от миряни; нейните духовници продължили не винаги да са наясно за предстоящето,

---

[111]L'abbe Soubiranne (Directeur general de l'leuvre des ecoles d'Orient). Les bulgares, les grecs, les ameniens. Paris, 1862, p. 9.

[112]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., 220-252.

[113]Дошъл от отечеството си Жеравна в Цариград с намерение да учи в Русия, на Икономов било отказано от руското посолство поради съмнения в здравината на религиозните му убеждения. Икономов встъпва в унията с надежда да бъде подкрепен в учението си от отците лазаристи. (В: Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., 184-185.)

далеч от убедеността, твърдостта и инициативността тъй необходими за истински призвания духовник. След завръщането си от Рим първосвещеникът добил прекалено и опасно самочувствие, водещо до нереална самоувереност и загуба на представа за точното му място сред католическото духовенство в Цариград и позициите му пред Мирския съвет на българите. След издаването на султанския берат, архиепископ Соколски отказал да стане и да посрещне дошлия да му честити архиепископ Брюнони, с довода, че бил при папата и че в берата му пишело, гдето е патриарх, а приходящият „само" архиепископ! При посещение по същия повод, той широко засмян изправил показалци пред лицето на смаяния патриарх Хасун, показвайки му, че вече е равен с него и тутакси поискал да извадят пред гостенина берата му, та да се увери той със собствените си очи в това. При посещението на еврейския равин дядо Йосиф се възмутил, очевидно с мисъл за предателя на Христа, „как може да бъде еврейский владика да ходи при християнски" и мн., мн. др.[114]!

От друга страна, по една причудлива представа, архиепископ Соколски бил убеден, че като католически владика трябва да се държи независимо и строго с миряните, което бързо довело до чести конфликти с хората от Народната комисия; някои пък и открито му завиждали, като се усещали останали назад; появили се и охотници за служби и търсещи поръчителството му пред турските учреждения и пр.[115]

В цялата тая ситуация Миркович схваща един тънък психологически момент, който намирам за твърде важен в разбирането на последвалите превратни събития. Той пише: „Но дядо Йосиф като видя това, което не беше преди за него твърде ясно и за което той не беше достоен, ще се е разочаровал вътрешно, като е съзнал, колко високо стои работата, а колко ниско той! Той не можеше да схване положението си и да се приспособи. Това го е накарало наверно да размишлява, какво е бил преди и какво е сега, и като е сравнявал миналото с настоящето, трябва да е намерил, че предишния живот, макар и прост, е бил по-приятен и по-сносен, отколкото сегашния, тъй бляскав, но труден. В Габровския манастир, дето живеел преди, той бил един за всичко, начало и конец; неговата воля

[114]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 182.

[115]Свещ. Андрей Славов. Цит. съч., 133-134.

се е слушала и той господарувал без голяма отговорност. Тука, напротив, той не можеше да върши каквото си иска, трябваше да се повинува на това, което му се кажеше и да отговаря за всичко извършено. Голям контраст съществуваше между тия две положения... Находящ се в такова умствено положение, той ще си е спомнил също, че беше дошъл в Цариград с цел да замине за Русия по просия за манастиря си, когато пороя на обстоятелствата го отвлече към друга страна".[116]

Враговете на унията също са виждали не по малко проникновено всичко това.

В началото на втората половина на май 1861 г. (между 17 и 23) в Цариград пристигнал руският консул в Пловдив Найден Геров, подел организацията на поредица срещи на българи от т. нар. „умерена партия" по черковния въпрос с представители на руското посолство. Това не изглеждало необичайно, още по-малко подозрително, тъй като по това време в столицата се събирали представители на епархиите от цяла България, снабдени с прошения, предназначени за правителството в подкрепа на отделянето им от Патриаршията и в едно такова начинание срещите с руски агенти били неизбежни. Новата активизация на църковно-националното движение била в пряка връзка с „отстъпките" на Патриаршията за българите на събора в края на зимата на същата година и решението на същия за заточението, както във връзка и със самото заточение на тримата владици Иларион Макариополски, Авксентий Велешки и Паисий Пловдивски.

На 6 юни с.г., няколко дни след получаването на скъпоценния берат, пред българския униатски глава се явил Петко Р. Славейков, представител на Врачанска епархия и Севлиевско в предстоящото събиране на представителите от страната, който почтително се поклонил и с трепетен глас поздравил архиепископа, титлувайки го „Светейши владико". Трогнат да чуе това от свой отколешен познат, учен, на всичко отгоре и тревненец, на дядо Йосиф повече и не трябвало. Засмян той рипнал да посрещне посетителя си, гълчейки го гальовно, че не дошъл да се повидят откак станал владика, па да му кажел, че станал и патрик, ако не бил чул още. Славейков бил чул. Извинил се за това и обявил целта на посещението си. В качеството си на пратеник на заточените владици,

[116]Д-р Миркович. Цит. съч., 25-26.

той идел при него да му донесе, че те се убедили, гдето само унията ще изведе българите от властта на Гръцката патриаршия и били готови да го признаят за патриарх на цяла България. Народните представители, всички до един, на брой 30 души, го чакали на Бююк-дере и след като прочетели писмата на заточениците, останалото щяло да се нареди от само себе си. Трябвало също светейшият владика да вземе всички нишани, дадени му от папата, както и ферманът, защото и те щели да се четат. Дядо Йосиф бил сам в патриаршията, при него имало само някакво момче, слуга; нямал време да се пита защо чак на Бююк-дере (цариградско предградие на десния бряг на Босфора); още по-малко да съобрази странното съвпадение, че събранието се чертаело да бъде до лятната резиденция на руския посланник [117]. Момчето събрало необходимото и от патриаршията стигнали бързо до най-близкия кей; него освободили там, а познат на Славейкова каикчия услужливо и без пазарлък приел да ги прекара до желаното място.

Пристигнали рано, представителите ги нямало още, по уверенията на тревненеца събранието трябвало да е в 3 часа след пладне. Недалеч от брега се съзирал установеният на котва руски параход „Елбрус" и за да се развлекат и запълнят времето си, Славейков предложил да разгледат парахода. Архиепископ Соколски приел. Трябвало обаче позволение като за чужди поданици, но пък резиденцията на посланника била съвсем наблизо. Позволението тутакси било предоставено, и за да не създава посещението на двамата любопитни впечатлението за официално посещение, каквото то и наистина не било, дядо Йосиф оставил там всички знаци на епископското си достойнство. С покачването на двамата спътници на палубата, корабът вдигнал котва. На другия ден пристигнали в Одеса; Славейков, съгласно инструкцията, незабавно поел обратния път към Цариград, а архиепископ Соколски повече никога нямало да види милите на сърцето му места[118].

---

[117]М. Радивоев. Време и живот на Иларион (Макариополски). С., 1912, 184-185. Разказът на Радивоев е предпочетен, защото разказвачът е помощник на Славейков в редакцията на „Македония" (1867-1868) и подробностите за извеждането на дядо Йосиф от Патриаршията били разказвани от извършителя.

[118]Свещ. Андрей Славов. Цит. съч., с. 139; също: Петр П. Карапетров. Цит. съч., с. 185; също: М. Радивоев. Цит. съч., с. 187 и др. У всички

„В Одеса Йосиф Соколски е бил приет добре от църковните и правителствените власти — пише съучастнически патриарх Кирил. — Той е бил настанен в Киево-Печерската лавра, гдето прекарал до края на живота си.“[119] Това „добре“ трябва да се разбира единствено в смисъл поставянето му под постоянен надежден полицейски надзор и за по-сигурно, неколкократното му преместване все по-далеч от допир с българска среда[120], до последното място на изгнанието му, малкия манастир с показателното име „Голосеевска пустиня“.

Авторството на това дело отдавна не буди никакво съмнение, то може да бъде обект на отделно повествуване, особено ако изследователят стигне до архивите на руското външно министерство; детайлизираното изложение по този въпрос обаче надхвърля следването на пряката линия на развой на Католическата църква от източен обряд в България; от множеството доказателства, сега бих привел само едно писмо на Н. Геров до руския посланник княз Лобанов-Ростовски в Цариград, в което пловдивският консул с полицейски интонации донася за продължаващото наблюдение над отвлечения архиепископ и препоръчва допълнителни мерки:

автори, които пишат върху отвличането на Соколски, моментът на измама е безспорен. Патриарх Кирил тълкува употребата на думата „отвличане“, употребявана широко у старите автори в нейния архаичен смисъл на „откъсване (отбиване) чрез увещания и обещания“. Но той говори за „доброволно откъсване (отбиване) чрез увещания и обещания“ (Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 280). За каква „доброволност“ може да става дума при явната измама спрямо монсеньор Соколски? Съществуват известни вариации. Карапетров и Н. Начов пишат за „разходка по море“, след като на архиепископа дотегнало да седи като затворник в разкошно наредената си патриаршия. Тоя мотив бил слушан от самия Славейков, за когото делото представлявало особено геройство, с което се и хвалил след свършека му. През 20-те години Ст. Станимиров разработва мотива, който тръгва още в края на XIX в. от спомените на Миркович за прелъгването на дядо Йосиф с щедри обещания за манастира му от Русия (Духовна култура, 1930, № 42, с. 216). Въпреки различията, измамата присъства във всички. Единствен патриарх Кирил внушава необосновани подозрения за предварителни връзки на Соколски с руското посолство (Цит. съч., с. 276).

[119]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 276.

[120]Окружно писмо на Преосвященныйтъ Господинъ Рафаилъ до съединенныты българы. Цариград, 1865, 23-24.

Его Сіят-ву Кн. Лубанову-Ростовскому, Пера 13. сентября 1861 г. М. Г. Кн. Ал. Бор.

Чест имею довести до сведенія Вашего Сіятельства, что католическая пропаганда вошла в сношенія с некоторыми поляками в Киеве для склонения епископа Іосифа Сокольского искат покровительства французского посланника в Петербурге для возвращенія в Константинополь.

Скочая безсоменно, в Киеве, по непривичке к тамошнему образу жизни, совершенно отличной от той, которою вел до сих пор, епископ Іосиф рано или позно, но непременно возымеет желание возвратится в здешній край, и выжив из ума, леко может соблазнится льстивыми обещаниями католиков и подписат представленную ему просбу к французкому посланнику, точно так, как сделал здес, пока был с уніатами.

Если поганки пропаганды начали давно, поетому необходимо поскорее удалить Сокольского из Киева, и не лишно было бы уведомит, кого следует по телеграфу для надзора за ним.[121]

За извършеното княз Ал. Бор. Лобанов-Ростовски бил „декориран" с орден „Св. Анна", консулът Геров — с орден „Св. Станислав"; Петко Славейков и замесените в случая доверени на посолството лица около него получават „поощрение"; точният му размер може би ще бъде установен в гореупоменатите архиви, но ако се вярва на мълвата от ония години, то надхвърляло толкова набиващата се в очите на враговете на унията помощ от папата за църквата на съединените българи[122].

Източно-католическото историческо предание обгръща фигурата на Йосиф Соколски с голяма любов, изразена в състраданието към мъките му в Русия, към самотното му креене и нерадостна кончина. Самотен и все по-безпомощен, изоставен от всички, този „исторически старец" година преди своята смърт (30 септември 1879 г.) все повтарял с мъка по отечеството си: „Соколе, соколе, вечниий ти мой доме, приими

[121]Из архивата на Найден Герова. С., 1914, т. I, с. 998. Правописът на публикацията от 1914 г. е запазен при цитирането на писмото тук.

[122]Свещ. Андрей Славов. Цит. съч., с. 139. Говори се за 17 000 рубли. М. Аксунов отбелязва иронията на съдбата, Геров да бъде награден за извършеното с орден на името на католическия светец, поляк по рождение, св. Станислав. (Д-р М. И. Аксунов. Цит. съч., с. 126).

мя, якоже мати моя в утробе“ [123]. Преданието е съсредоточено изключително върху стореното зло над невинния и страданието на киевския заточеник; зад тази фиксация обаче се улавя таеното неудобство, дори срамът от несполуката с първия духовен глава на източните католици. Християнски, човешки погледнато, преданието е право; тук бих повторил като свои думите на свещеник Славов, че не сме ние, които ще обвиним деда Йосифа, задето не можал да превъзмогне всички обстоятелства; подобно обвинение няма и не може да има основания.

Историята с архиепископ Йосиф Соколски показва пълната несъстоятелност, дори глупавината на доводите за избора му през февруари „да се води лесно“ духовния глава според предначертанията на Цанков, и те, разбира се, далеч не винаги безспорни. От самото начало, от случайното му попадане в унията, през скритите съображения на Мирския съвет по неговия избор, та до отвличането му, всеки момент от напредването на тази история показва постепенното натрупване на обстоятелствата, изправящи се като пагубна заплаха за живота на Католическата църква от източен обряд в България в следващите няколко години. Виновен ли бил дядо Йосиф, че докрай не успял да разбере разликата между Западната римска католическа църква и Източната православна; с наивно доверие към печатаното слово той сочел някакъв месецослов, в който имало наредени едни до други портрети и на папи светци (Св. Силвестър, Св. Лъв, Св. Григорий, Св. Климент и др.), и на патриарси, препирайки се с всекиго, че вярата си е еднаква[124]. Може ли да бъде винен, че останал докрай не наясно с новото си положение, без да може да си обясни какво и защо го прави; на моравото си расо на католически йерарх той до края на своето епископство гледал като на необяснима приумица. След свършека на официална визита през 1861 г. на д-р Христо Стамболски и други българи, докторът бил задържан от дядо Йосиф, който влязъл в съседната стая и навлякъл набързо архиерейските си одежди. Така облечен и с пастирски жезъл той се върнал при доктора и му се представил с думите: „Виж тука Кера Станкина“. Кера Станкина била габровска мома, която изкарвала всички нови моди в града, и като казанлъчанин, Стамболски също я знаел, та веднага разбрал,

[123]Свещ. Андрей Славов. Цит. съч., с. 151.

[124]Т. Бурмов. Цит. съч., с. 160.

какво искал да му каже архиепископът[125]. За съжаление други около него не разбирали. На гърба на последния си портрет, правен през 1875 г., единственото, което счел за достойно да изтъкне от биографията си, било собственоръчно написаното: „Создал аз, манастират — на Соколат — на Етарскій"[126].

Анализирайки случилото се, още в края на юни 1861 г. отец Боре виждал като непростителен пропуск на хората около архиепископа прекаленото им доверие към него и несъобразителността им да предвидят човек, който да бди постоянно над непредвидимите му ходове. „Тази предпазна мярка бе пропусната — пише умният отец Боре — архиепископът е бил изоставен на своята неспособност, по-опасна за него след почестите, които получи".[127]

Едва ли обаче и тази мярка би помогнала; всъщност историята с архиепископ Йосиф Соколски е разказ за опасностите пред Църквата, когато мирските основания за съществуването ѝ надделеят. След неговото отвличане Католическата църква от източен обряд встъпила във времето на една от най-тежките кризи в своето развитие.

[125]Свещ. Андрей Славов. Цит. съч., с. 157.
[126]Пак там, с. 172.
[127]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 274.

ГЛАВА III

Кризата в Католическата църква след отвличането на архиепископ Соколски и нейното преодоляване с избора на монсеньор Рафаил Попов

След отвличането на духовния глава на съединените българи, усилията на враговете на унията се насочили към стълбовете на движението и уредниците на общината. Инициативата да бъде обезсилен и отстранен Драган Цанков била подета от Петко Р. Славейков. За никого сред българите в Цариград не било тайна, че по издаването на вестник „България" Цанков пропилял своя и братовия си имот и на всичко отгоре имал в дълг никак не малката за ония години сума от 30 000 гроша. Славейков подел преговори чрез Геров с русите за осигуряването на тази сума за откупуването на вестника или по-малка, но достатъчна за спирането му и отстраняването на Цанков. Друг иск към посолството бил отправен като условие за отказа от унията на архимандрит Макарий, също и искове за суми по пътуванията за напускане на столицата на други съблазнявани с руски пари близки до униатското движение и църква лица. Някои се поддали; при Цанков работата излязла по-сложна; след известни колебания, към края на лятото той поел наново по пътя си за защита и спасяване на унията. По-късно Н. Геров се оплаквал на своя колега и приятел, руския консул в Битоля, М. А. Хитрово, че посолството никак не било разположено след отвличането на Соколски да подкрепя парично по-нататъшните му действия от лятото на 1861 г. срещу униатите[1]; а сигурно му изглеждало, че така работата можела да бъде свършена веднъж завинаги.

Тежко въздействие върху униатската общност от това лято имало арестуването по клевета на мирския пълномощник на духовния глава, арестуването на капукехайята на българо-униатите Никола Евтимов Сапунов, набеден, че укривал през

[1]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., 282-284.

1856 г. участници в т. нар. „дядо Николова работа“ (въстанието на капитан дядо Никола в Търновско). Сапунов бил арестуван още във времето, когато обърквaнето и неяснотата на причините за изчезването на архиепископ Соколски болезнено раздирали униатската среда; поразяващото въздействие на този арест било и поради това, че на всички било известно, как по това време той бил в Цариград, с грижи по отварянето на български храм. С установяването на липсата на доказателства за неговата причастност към въстанието и най-вече с настояването на френския посланник в Цариград, правителството стигнало до решение за освобождаването му. Сапунов обаче така и не научил; не дълго след решението бил намерен отровен в килията си. Без да затъваме в догадки за подбудителите и самоличността на извършителите, в общия план на развиващите се събития, смъртта на Никола Сапунов още повече напрегнала психологическата атмосфера на несигурност и неяснота пред бъдещето както на общността на съединените българи, така и за живота на всеки неин член[2].

Отвличането на архиепископа, смъртта на неговия граждански пълномощник, появата на съмнителни лица с щедри предложения за „поощрения“ и „помощи“, епидемическото разпространение на важните в ориенталска среда застрашителни слухове довели след себе си бърз разпад на постигнатото в изграждането на структурите на общината и църквата на българите източни католици, както в столицата, така и по места. Две седмици след отвличането на Соколски унията напуснали архимандрит Макарий, поп Христо, поп Теодор, поп Димитър (Балчишки, подбудителят на събитията от декември предишната година), поп Григор, дякон Йосиф (Тодор Икономов, който се и раздяконил и бил изпратен скоро на учение в Русия). Няколко дни след изчезването на архиепископа сред цариградските българи се появило и послание от негово име, в което той обяснявал отстъплението си. За всекиго, виждал дори само веднъж дядо Йосиф, било ясно, че и да искал, той не би могъл да напише това послание. Напускането на духовниците начело с архимандрит Макарий в средата на юни било съпроводено също с писмо,

[2]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 190. Чак след година и повече ще стане възможно назначаването на нов пълномощник, калоферецът Стоил Попдимитров.

обнародвано в „Български книжици“, повтарящо основната схема на обясненията, приписвани на архиепископ Соколски[3]. В средището на Католическата българска църква от източен обряд останали неколцина духовници — свещенноинок Партений, поп Станчо от Сливен и поп Рафаил. Спряло и излизането на в. „България“. Положението действително било твърде критично; българо-униатското предание разказва, че само за да задържи поп Станчо в унията, Драган Цанков се оженил за дъщеря му Радка, но и това не помогнало; сетне, когато той в края на 1863 г. все пак отишъл при гърците в Патриаршията, преданието уверява, че синът на поп Станчо, Никола, двадесет годишно момче, от срам и яд поради постъпката на баща си се поболял и починал[4].

Всички автори писали върху тези събития отбелязват и неудържимия числен отлив от унията; цифрите са различни, обикновено се посочва оставането между 4 000 и 7 000 верни[5].

Тези събития са недвусмислено свидетелство за неукрепеността и крехкостта на Католическата българска църква от източен обряд. Създадена под напора на мирското униатско движение, радикално крило в българските църковно-национални борби, в нейната основа трябва да търсим въобразяването на българското историческо минало като импулс за сътворяване на политическа реалност. Точно това начало обаче обяснява и кризата в църквата от лятото на 1861 г. Оттук започва и новото ѝ изграждане, с нови основания за нейното съществуване и нова посока за развитието ѝ. Новият конституиращ център в тази критична точка, източникът на конституиращата инициатива сега станала апостолическата делегация в Цариград. Периодът, в който встъпила Католическата църква от източен обряд в България от това време нататък, идел да доведе и до балансиране на съотношенията между институционалните изражения на двете основни и неравномерно проявени тенденции, съпътстващи раждането и началното развитие на унията, съотношението между тенденциите, насочвани от идеите на гражданското движение и тези на вярата.

---

[3]Български книжици, 16. VI. 1861, № 5, 93-97.

[4]Свещ. Андрей Славов. Цит. съч., с. 196.

[5]Б. Тръпов. Цариградското Възсъединение. — Истина, 6. VII. 1927, № 10; също: Свещ. Андрей Славов. Цит. съч., с. 195 и др.

Още в края на юни 1861 г. със съдействието на архиепископ Брюнони се провело общо събрание на останалите верни съединени българи от Цариград, на което се създала единна за общината и църквата нова управленческа структура — съвет, съставен от 12 души — 8 мирски и 4 духовни лица, всички българи, чиито председател е трябвало да бъде и глава на църквата в Цариград. Властта над общината също била в ръцете на съвета, из членовете на който се избрали главен агент, канцелярист, секретар и касиер[6]. Смесените функции и разпределението на длъжностите сред членовете му говорят за съвета като временна институция. На 13 август 1861 г. той приел решение, което по своя замисъл издава амбиция да се очертае стратегическа посока за бъдещето на общността — централизацията на учебното дело; приел се устав за сдружение на българо-католическите училища и начинът на организацията им; това е проблематика, която изобщо отсъствала през първата половина на годината.

От друга страна, събитията от лятото на тази година поставили водещите дотогава фигури от българското униатско движение в дефанзивна позиция, съзнавайки своите отговорности за случилото се; Цанков вече не се водел пряко в политическите си ходове от въображаеми исторически ретроспекции. Той и хората около него били принудени да приемат ултимативното настояване отстрана на архиепископ Брюнони и патриарх Хасун за открито изповядване на католическата вяра без двусмислия и неясноти; начело на Католическата българска църква от източен обряд да бъдат въздигнати български и латински духовници, възпитаници на католическата традиция, образованието на българо-униатските деца да се повери на католически духовници и пр.[7] Този ултиматум не бива да се схваща буквално; по-скоро той отразява реалните позиции на представителите на българското гражданско униатско движение спрямо ръководството на Католическата църква в Цариград и най-вече това, че относителната самостоятелност, възможности за избор и налагане на предпочитания, с които хората от движението разполагали в началния период на неговото разгръщане след събитията, естествено били ограничени. С това се обяснява и

[6] Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 289.

[7] Пак там.

отклонението на симпатиите им към секретаря на патриарх Хасун, армено-католика Стефан Азарян, да бъде назначен за глава на българската униатска община. Предпочетена била кандидатурата на Петър Арабаджийски, българин от пловдивското католическо село Калъчлий (Генерал-Николаево)[8], възрастнал в традициите на католичеството от латински обряд, възпитаник на Римския Урбански колеж[9], дълги години свещенослужещ в Пловдив и в епархията на епископ Андреа Канова. За негов помощник с титла протосингел бил назначен полякът Франциск Малчински, униат от рутенски обряд от Галиция. С папско бреве от 6 май 1862 г. папата утвърдил структурата на управлението и разделението на функциите в управата на общността на българите източни католици (църквата и гражданското ръководство) и назначил Петър Арабаджийски за граждански предстоятел с титла архимандрит, а Фр. Малчински — за църковен глава[10]. В края на 1861 г. официалната власт признала наново българо-униатската община. В първото си послание към верните от 1 януари 1862 г. архимандрит Арабаджийски изтъкнал силата на двата берата, дадения на архиепископ Соколски и дадения нему, както и направил още веднъж явно необходимото за присъединените към Рим потвърждение за неприкосновеността на обредите и верските традиции на българите. „Църквата е земний рай, в който разните обреди са благовонни цветя — четем в това послание. Армено-католиците, халдеите, маронитите си имат свои собствени обреди. В Галиция словените имат нашите обреди. Всичките тия обреди римската черкова ги пази, също така, както са установени от времето на светите отци“.[11] Укрепването на църквата се изразява и в ръкоположението в свещеническо звание на дякон Иван Ваклидов и Рафаил Попдобрев, както и ръкоположения в по-ниски духовни звания[12].

Стабилизацията на съединената с Рим българска църква и общност се свързва и с помощи отстрана на европейски католически религиозни и граждански организации. Активирал

[8]Д-р М. И. Аксунов. Цит. съч., с. 138.

[9]Викторен Галабер. Дневник..., с. 16.

[10]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., 290-291.

[11]България, № 2, 23. IV. 1862.

[12]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 191.

се почти бездейният до този момент, учреден в Париж от края на 1860 г., Комитет за католическо съединение на България; много средства постъпили от полски общества в Австрия и Франция; поляците били засегнати болезнено от похищенията над българо-католиците отстрана на ненавистната им Русия. В Париж голяма дейност развило създаденото в помощ на българите-католици женско дружество, председателствано от княгиня Чарторижска, събиращо средства и черковна утвар за църквите им. Император Наполеон III дарил златни и сребърни потири за богослуженията на съединените българи; от Австрия постъпили черковни книги по източен обряд и т.н.[13]

От пролетта на 1862 г. с осигурена субсидия от отците лазаристи започнало наново излизането на в. „България" със старата си програма, отстояващ публично правата на съединените с Рим българи срещу домогванията против тях от всички страни. Към процеса на стабилизиране на общността и църквата трябва да се схваща начинанието да се издава и популярна религиозна литература; важно събитие в тази насока през 1862 г. бил преводът на Драган Цанков на катехизис, съдържащ основни верски постулати и богослужебни правила на Католическата църква на Изток[14].

Изключителна роля за укрепването на Католическата българска църква от източен обряд и преодоляването на кризата след лятото на 1861 г. имали дошлите в България от края на 1862 и през 1863 г. мисии на отците Успенци (Augustins de l'Assomption) от Ним (Франция)[15] и на общество на отците Възкресенци[16], същността и дейността на които ще бъдат разгледани на друго място, но споменаването им тук е неизбежно като важен стабилизиращ фактор. Като израз на конституиращата наново българското съединение с Рим инициатива отстрана на апостолическата делегация в Цариград

---

[13]Пак там, с. 192.

[14]Разсудителний катехизис..., Цариград, 1862 г. Името на преводача не е отбелязано в изданието. За преводач на катехизиса М. Стоянов приема Др. Цанков, позовавайки се на Ст. Ганчев. — В: М. Стоянов. Българската възрожденска книжнина. Т. I. С., 1957, с. 368.

[15]Викторен Галабер. Дневник..., с. VIII-LXVIII.

[16]Георги Ив. Кертев. Делото на отците Възкресенци в Одрин 1863-1918. С., 1936.

в процеса на преодоляване на кризата след 1861 г. и укрепване на църквата трябва да се приема създаденият през пролетта на 1862 г. в Цариград Комитет за българската уния. Инициатор и председател по-сетне бил архиепископ П. Брюнони, вицепрезидент патриарх А. Хасун, секретар А. Равьоле и членове (поне в началото) Ст. Азарян, полковник Владислав Йордан (доверен човек на „Hotel Lambert" в Париж, за когото вече бе дума във връзка със събитията от 18 декември 1860 г.), отец Фр. Малчински, о. К. Теста, отец Е. Боре, отец Жан-Клод Фавериал, отец Викторен Галабер, д-р Подохайски и др.[17] Отсъствието на българи в него е обяснимо с недоверието към хората от униатското движение след събитията и неизявеността и неизвестността на българите от българо-униатската църква[18]. Създаването на Комитета оформя институционните форми на споменатите по-горе две основни тенденции в ранната история от развитието на българската уния — едната, насочвана от идеите на мирското движение за присъединение към Рим; другата — от носителите на началата на вярата. По принцип тези тенденции не са сами по себе си противопоставени; двадесетте години на XX век ще дадат добър пример на плодотворното им съчетаване, но сега, в първата половина на 60-те години на XIX век, те стигат открита конфронтация. Най-напред основание за това станала личността на българския духовен глава.

Донякъде, да бъде оспорвано неговото главенство, поводи давал сам архимандрит Арабаджийски. Добродушен, с кротък нрав, съсредоточен изключително в своя духовен път, той трудно се налагал в сложните и заплетени отношения между хората в общността, а и не държал твърде на това. „Неговите разговори — пише съвременникът му Петър Карапетров — бяха все за спасението на душата му и за католическата черкова."[19]

---

[17]Викторен Галабер. Дневник..., с. 48.

[18]Патриарх Кирил обяснява това с преобладаването в тоя комитет на „духа на френско-руското съглашение за противоруска дейност" чрез унията или чрез прякото поддържане на смутове и бунтове в Кавказ; деяния, за които той не вижда подходящо лице сред българите-униати и косвено, подтекстово поставя в кръга на това съглашение и дейност също и цариградската апостолическа делегация.(Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 295.)

[19]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 192.

Отдаден на скромното си служене Богу, със съмнения в достойнствата си, затова и лишен от амбиция за издигане в църковната йерархия, архимандритът с колебание и само по силата на преклонението си пред вишестоящите приемал своето цариградско назначение; чували го сетне често да повтаря, че го било грях и не бил достоен да носи епископския пръстен, даден му от папата в знак на началството му над съединените българи. От друга страна, особено раздразнение у пасомите му, а най-вече у хората от движението предизвиквали вкоренените дълбоко у него верски предразсъдъци. Макар и въздигнат за глава на източни католици, до края на дните си той не успял да се раздели със своето отношение към тях като към „схизматици"; нему изглеждало даже грешно да се научи да чете по черковно-славянски, та дори и да чете кирилица; книгите на кирилица си останали за него „схизматически". При все позволението на папата да остави латинския обряд и да приеме източен, архимандрит Петър никога не се решил на това; той дори ни веднъж не отслужил литургия в българския униатски храм, нито пък влязъл в него; на молитва и за богослужение ходил в латинските цариградски църкви[20].

Неспособността да поеме длъжностите си, както и неспособността да понесе външни вмешателства в работите си (понякога безоснователни, но далеч не винаги), към края на 1862 г. довели архимандрит Арабаджийски до решение да подаде оставката си от заеманото място на предстоятел на общността на съединените българи. Несигурността и поведението му като цяло били мъчителни и дразнещи също и за членовете на Комитета за българската уния. На заседание на 31 януари 1863 г. Комитетът отправил остри обвинения срещу него заради бездействието му и постоянното му каене; категорично му бил даден тридневен срок да вземе окончателно решение да се откаже или да приеме източен обряд и длъжностите си на духовен глава[21]. Комитетът може би се е надявал на второто, защото, когато на 4 февруари 1863 г. архимандрит Арабаджийски подал оставката си, това хвърлило епископите в голям смут; процесите на относителната стабилизация на Католическата българска църква от източен обряд били поставени отново в

[20] Пак там, 192-193.

[21] Викторен Галабер. Дневник..., с. 48.

сянката на ключовия за историята на всяка църква въпрос за първосвещеника. Най-напред предложение за разрешението му дошло отстрана на архиепископ Брюнони; на мястото на архимандрит Петър той предложил да бъде въздигнат протосингелът му Фр. Малчински. Кандидатурата на последния събудила оживени обсъждания, най-напред в самия Комитет, а сетне, както ще видим, и извън него. Предложението разделило и Комитета. Като изразител на несъгласните с кандидатурата на о. Малчински говорел о. Фавериал от обществото на отците Лазаристи, чиито възражения били положени на доводите, че тъй като Малчински не говорел ни един от езиците на населението (български или турски), обстоятелство от най-голяма важност за успех сред българите, то по-добре би било да бъде кой и да е от тях; той изразявал предпазливо „наклонността си" към кандидатурата на Цанковия тъст, поп Станчо[22]. Пребиваващ в мисията на лазаристите в Цариград от отдавна, о. Фавериал познавал Цанков от началото на 50-те и той имал симпатиите и приятелството му; в комитета о. Фавериал скоро започнал да бъде приеман като изразител на мнението на Цанков и идеите на предвожданото от него мирско католическо движение.

Принадлежащите към това движение научили за оставката на Арабаджийски едва на 25 февруари 1863 г. и то не от официални източници; това късно откритие било допълнителна причина да изразяват недоволството си с бурни сцени, в които отхвърлили остро, с не дотам пристойни изрази намерението за въздигане на о. Малчински, като Цанков настоявал освен за българин като духовен предводител, още и за невъзможното положение бъдещият духовен глава да бъде подчинен директно на папата и така да бъдел независим и от армено-католическия патриарх, и от делегацията в Цариград. За първи път сега протестиращите споменали пред Комитета името на поп Рафаил, след като се прояснило, че пред гласения за йерарх на униатите поп Станчо стои и каноническо препятствие, защото като бил вече женен, макар и овдовял, той не можел да оглави християнската униатска община. В тези прения Цанков също за първи път открито призовавал за напускане на унията[23], сега

[22]Пак там, с. 52.

[23]Пак там, с. 62.

явно само като средство за натиск върху способните да вземат решение за българския духовен началник; това говори, едно, за все по-намаляващата възможност движението да се произнася по основните за църквата въпроси и, второ, за ожесточението на разгарящия се конфликт с Комитета. Ожесточението имало своите обективни предпоставки — отстрана на апостолическата делегация това била загубата на доверие към Цанков, към обкръжението и идеите му за българската уния след лятото на 1861 г., за което стана вече дума по-напред. Позицията пък на мирското движение (Цанков) спрямо Комитета била основана също на недоверие, идещо от страха, че временното назначаване на Малчински би станало постоянно, и че веднъж назначен, той не щял да се оттегли. Инороден духовник начело на Католическата българска църква от източен обряд за Цанков е означавало окончателно изгубване на инициативата, повторен и пълен крах на идеите му; очевидно мисълта да бъде „воден" лесно духовния глава още не била го изоставила. Неговите страхове нараствали и поради ясното му съзнание, че в този момент българо-униатите наистина не можели да предложат никого за първосвещеник. Изтъкването кандидатурата на о. Рафаил също говори за тази безизходица на движението — по това време той едва имал навършени 31 години.

Недоверието като атмосфера на отношенията по време на кризата след оставката на монсеньор Арабаджийски у отец Викторен Галабер стига до нагласата, настоящето той да гледа без надежда, а от бъдещето да се очаква най-вече извисяването на Католическата българска църква от източен обряд, като с това бъдеще той свързвал и основния за нейното съществуване въпрос за духовенството. На 29 декември/17 януари 1863 г., приблизително месец преди откритата разгара на противоречията, той отбелязал следното: „Това дело е бавно и трудно, то дълго време няма да има видими резултати. Някак трябва да се запази и малкото, което е налице; и да се чакат младежите, изпратени в Рим или другаде, да се върнат като свещеници в страната си и да създадат добро национално духовенство. Ни най-малко трябва да се разчита нито на сегашните свещеници, нито на сегашните епископи. Те ще бъдат по-скоро пречка. Не може да се надяваме на истинска конверсия: те са много невежи, твърде надменни и освен това много са склонни към

симония."[24] Този мотив е постоянен в неговия „Дневник". Разбира се, при съществуващото положение и напълно основателно.

На 29 февруари 1863 г. българско представителство под предводителството на Цанков се срещнало с пребиваващия в имперската столица във връзка ς бъдещата мисия на своя орден сред българите о. д'Алзон. Представянето на разказа на о. Галабер за тази среща има изключително значение за схващане на ситуацията и позициите на българо-униатите от мирското движение. Приеман от тях като доверен посланник на Св. отец, о. д'Алзон скоро ги разочаровал, като застанал на позицията на Комитета; той се опитал да убеди пратеничеството, че от времето на апостолите до оформянето на местно духовенство в католическата църква първите свещеници винаги са бивали чужденци. Посетителите му обаче отхвърляли всяка мисъл за подобно решение и при тази ситуация той обобщил възможностите пред тях така: да се върнат във Фенерската патриаршия; да се предадат на русите, или да останат в унията. Отец д'Алзон открито и директно споделил, че поведението им в унията недвусмислено говорело за едно по-различно „оставане" от това, което той имал предвид; тяхното желание за „оставане" било пряко свидетелство за намерението да бъде формирана национална независима църква с местни епископи и свещеници, но това като стратегия за изграждане на Католическата българска църква от източен обряд било несъвместимо с началата на католицизма и нежелано от Римската църква[25]. Известен за заплахите за напускане на унията, като средство за натиск върху Комитета, предизвикан и в състояние на възбуда, о. д'Алзон заявил, че и сам желаел разлъка с ядрото, представляващо движението; надеждите му се насочвали към неколцината хиляди истински верни, с които да се започнело отначало съграждането на истинската църква[26].

[24]Пак там, с. 40.

[25]„Значи искате да формирате една национална и църква с местните епископи и свещеници, които ние ще ви дадем. Но аз ви заявявам, че ние това не го искаме", са точните му думи. (Викторен Галабер, Дневник..., с. 72.)

[26]Пак там, 72-74.

Поведението на Цанков в следващите седмици ставало все по-предизвикателно, като нападките му, освен към латинското духовенство в Цариград и монсеньор Малчински, сега се насочили и към о. Рафаил Попов, приемащ стратегията за преодоляване на кризата в Католическата българска църква от източен обряд, чертана от Комитета за българската уния. Отец Галабер представя една мъчителна сцена, в която Цанков понасял изобличенията на архиепископ Брюнони за неговите клевети по адрес на Малчински и Рафаил Попов с „ирония и на моменти даже безочлива усмивка“[27]. Освен интригите — отдушник за разочарованието му от невъзможността неговият тъст да оглави съединените българи, Цанков понасял и изобличенията на самохвалните му, безотговорни и широко разпространявани сред българите негови твърдения, че той създал унията и той можел да я унищожи когато си поиска. И на четвъртото повторение на въпроса отстрана на афектирания архиепископ „Колко българи имате, които са искрени унияти и действителни католици?“, Цанков отвърнал с известната ни вече усмивка: „Нашите българи са католици, колкото вашите французи“; в дневника си съкрушеният от този отговор о. Галабер добавя: „...намеквайки за така осъдителното и пагубно безразличие на повечето ни съотечественици“[28].

Настроенията в Комитета срещу Цанков били големи, но апостолическата делегация се принудила да понася своеволията му. Цанков продължавал да бъде ключова фигура в българското униатско движение, авторитет, важен за бъдещето на съединението с Рим, единствен и незаменим в нейната защита чрез вестника; а знаейки и нрава му, за делегацията било ясно, че внезапното му отстраняване щяло да го превърне в „истински неприятел“[29].

В заседанието си от 3 март 1863 г. Комитетът за българската уния решил архимандрит Арабаджийски да поднесе своята писмена оставка на патриарх Хасун, който, като посредник в отношенията на българо-униатите с правителството, да я даде на Али паша и да постави въпроса за издаването на берат на Малчински, с други думи заседанието решило на

[27]Пак там, 130-132.

[28]Пак там.

[29]Пак там, 68-74.

практика главенството на Малчински, въпреки възраженията на българите. То решило още и да бъде затворена временно канцеларията за издаване на документи при патриаршията, та дано това прагматично притеснение принуди хората от движението на отстъпки[30]. Двете важни решения не само изострили конфликта с движението, но направили и Комитета неединен. Някой из неговата среда известил френското посолство за решението им и след посещение на френски служител от посолството, оттеглянето на монсеньор Арабаджийски било отложено за кратко[31]. Патриарх Хасун дори отказал участие по-нататък, поради това, че думите му, говорени на заседанията не само че се предавали навън, но се предавали и изопачено; той не се чувствал свободен да говори открито в тия заседания. Вътрешните напрежения довели до постепенното отсраняване на о. Фавериал от Комитета[32]. Постоянните вмешателства отстрана на великите сили и изобщо противоречивите и себични жестове на европейската дипломация дали повод на о. Галабер на друго място да заключи в своя дневник: „Дипломатът е двуного животно, което иска работите му с Господа да вървят добре, но и да не е съвсем зле и с дявола.“[33]

Твърдостта на решенията от 3 март 1863 г. изострили и реакциите на хората от движението. На 8 март неколцина се опитали силом да попречат на о. Стефан Лавришевич да служи в източно-католическата църква на българите[34]. На 11 март група българо-униати издали брошура, озаглавена „Възглас към всичкия български народ“, в която обявявили оттеглянето си от унията[35]. Документът бил подписан от устабашията Тодор Костов и майсторите-униати от абаджийския еснаф Трифон Иванов, Ганчо Иванов, Калчо Генов, Иван Танев и Минко

[30]Пак там, 68-74; с. 80.

[31]Пак там, с. 80.

[32]Пак там, с. 140.

[33]Пак там, с. 66.

[34]Пак там, с. 40. Отец Лавришевич бил свещеник от рутенски обряд, приел го през 1862 г. и назначен в помощ на архимандрит Арабаджийски. През лятото на 1863 г. след оттеглянето на Цанков от унията о. Лавришевич го заместил, водейки издаването на „България“ до окончателното спиране на вестника.

[35]Възглас към всичкия български народ. Цариград, 1863.

Иванов, но авторът без съмнение ще е бил вездесъщият в тази конфликтна ситуация Цанков[36]. Както се вижда, заглавието на брошурата се позовава на програмния „Възглас" от началото на 1861 г.; тя протестира срещу назначаването на небългарин за духовен глава и основното обвинение към „католиците" било измяната на акта за присъединение, одобрен и от двете страни на 18 декември 1860 г., а към „петтях действующи пръви лица", в поддаването им на „народоубийственото" намерение да бъде обърнат народът за десет години в западно вероизповедание. Подобна аргументация абаджийските първомайстори едва ли са били в състояние да обосноват самостоятелно. С отстъплението им заплахите на Цанков за оставяне на унията придобиват и конкретни измерения.

В следващите два месеца Цанков предприел действия за отклонение назначението на о. Малчински и посредством правителството. В началото на юни българите от движението изпратили прошение, адресирано до Али паша с основен мотив — отказът им от Малчински. На 14 юни 1863 г. патриарх А. Хасун бил призован на среща с Али паша по повод подаденото прошение. Последният доверил на патриарха мнението на турското правителство, че то не може да натрапи на българите духовен глава при явната и упорита тяхна съпротива срещу кандидатурата на Малчински. Отговорът на Хасун пряко показал причините пък Комитетът толкова да държи на тази кандидатура — пред единствените двама годни да поемат епископски задължения български свещеници стояли различни препятствия — пред поп Станчо каноническо, за което вече говорихме, а поп Рафаил добре ръководел общината в Одрин; отзоваването му би застрашило съществуването на изградената с толкова труд община, налагаща се като важен българо-униатски център в Тракия. Не се намирала и кандидатура също и сред католическите свещеници — османски поданици. Затова Комитетът бил привързан толкова към спорната кандидатура. Но тук Али паша изтъкнал правителствени

[36]Без пряка връзка с положението от март 1863 г., в брошурата има едно издайническо изречение, оправдаващо Цанковото оставяне на унията и ходене по България от лятото на 1861, като реакция на намерението на „католиците" да „турят поляк за началник"; за подобно намерение може да се говори едва от началото на 1863 г.

опасения, до този момент съвършено несъществували като потенциално препятствие пред о. Малчински за назначаването му за български униатски глава; опасенията, че признанието му за османски поданик, какъвто до този момент той не бил, и без което не можел да оглави епископската катедра на съединените българи, било неприемливо за турската страна. Правителството се опасявало, че в подобен случай действията му биха се приели като действия на протеже на някоя от великите сили в полза на една само, което пък би донесло неприятности, в каквито Високата порта не желаела да се въвлича. С прошението на Цанков великите сили имали формален аргумент и Али паша не бил съгласен в никакъв случай да отстъпва[37]. Изглежда това съображение да е било и конкретния повод за срещата с патриарха; на Драган Цанков не могат да не се признаят изобретателността, постоянството и настъпателността на големите общественици. В подкрепа на своята позиция той добил и писмените уверения за поддръжката му от униатите в десетина български села и градове[38].

Добиващ косвено сила чрез позицията на турското правителство след прошението до Али паша от 8 юни 1863 г., и пряко чрез писмените уверения на споменатите селища, Цанков формулирал ново предложение: да се иска от Великия везир българите да бъдат подчинени на латинската канцелария, но да им се разреши да запазят отделните печати на българо-католическата община. В този смисъл Цанков подготвял и ново прошение до правителството. Срещу този вариант на свой ред остро реагирали епископите и Комитетът като цяло — това би означавало да се загубят вече добити права; погледнато по-широко би означавало премахване, унищожаване на Католическата българска църква от източен обряд!

В тази нова фаза от противоречията на Комитета с българското униатско движение във втората половина на юни о. Галабер опитал да изрази изгодно и за двете страни предложение: монсеньор Малчински да не бъде назначен като български епископ, а като апостолически викарий; като такъв, той лесно би могло да бъде отзован, щом Св. Отец прецени, че българите имали вече свой подготвен духовен глава. В

[37]Викторен Галабер. Дневник..., с. 138.

[38]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 356.

акта за назначение на монсеньор Малчински точно да бъдат указани всички клаузи, защитаващи правата на българите, като специална клауза да указва, че назначението на Малчински не можело да се превърне в прецедент; дори да се поеме задължението поп Рафаил скоро да бъде въздигнат за епископ и т.н. Неотстъпчивостта на Цанков и обкръжението му по отношение кандидатурата на Малчински обаче останала несломима.

Редом с прякото търсене на компромис с движението, като начин да се преодолее силата на прошението на Цанков и хората около него, както и на действията им пред правителството, Комитетът опитал да намери поддръжници за своята позиция сред съединените българи. Обещания на патриарх Хасун от българите, склонни да приемат позицията на Комитета по личността на първосвещеника, били давани още от края на май. Едва на 18 юни 1863 г. обаче вече станало ясно, че група от тях начело с Константин Груев вече били готови да подпишат прошение в полза на монсеньор Малчински[39].

Разцепването на мирското униатско движение, оспорването на безразделния до този момент в него авторитет на Драган Цанков, оформянето на течение, поддържащо и признаващо водещата роля на стратегията за въздигане на Католическата българска църква от източен обряд, чертана от Цариградския комитет, води до рязък обрат в развитието и съотношенията на основните тенденции в развитието на българската уния от нейната начална история. В началото на август 1863 г. Драган Цанков напуснал Цариград и изоставил унията завинаги. Мирското униатско движение престанало да бъде източник на водещите инициативи, определящи перспективите на съединението с Рим. Това довело след себе си и смяната на ключовите фигури, с които се свързва неговата ранна история. Процесът започнал още от 1861 г. с отвличането на Соколски, продължил през 1862, когато постепенно се оттеглят и напускат Цариград Тодор Икономов, Георги Миркович, Манол Иванов, Христо Ваклидов и други видни униати-миряни, и стига своя край през 1863 г. с оттеглянето на Драган Цанков. След тази година духовници, не миряни, щели да олицетворяват българската уния и църквата, не мирското движение щяло

[39]Викторен Галабер, Дневник..., 144-148.

да определя нейните перспективи. Конкретен наглед на този процес може да бъде историята на разрива в отношенията между Драган Цанков и о. Рафаил Попов. Началото и краят на тази история представят развитието на о. Рафаил от човек в „редовната свита на Цанкова" до аргументирания му отказ да подпише събираните от Цанков в страната уверения на българо-униатите за подкрепата на позицията му срещу Малчински. Зад този отказ стои развитието на убеждения, извеждащи о. Рафаила все по-далеч от кръга на „редовната свита" и свързващи го с Църквата[40].

На 10 февруари 1864 г. с берат на Високата порта о. Рафаил Попов бил назначен за „патриаршески наместник и народен главатар на българите, съединени с Римо-католическата църква"[41]. Структурата на управление на църквата и гражданската общност на верните се запазили такива, както при архиманрит Арабаджийски; в началото на своето служене на новия пост о. Рафаил споделил управата на общината с о. Малчински, но личността на последния постепенно отстъпила на заден план, вече не будела ничие противодействие, и така останала само свързана с ранната история на българската уния. На 14 март 1864 г. папата утвърдил Рафаил Попов за апостолически администратор на съединените българи и му изпратил знаците на архимандритското звание, кръст и пръстен, заедно с правото да служи архиерейски[42]. С назначението му апостолическата делегация в Цариград веднага открила и процедурата по въздигането му в епископски чин. С утихването на мирското униатско движение в столицата и укрепването на общината на съединените българи в Одрин, до голяма степен създадена от о. Рафаил във времето на служенето му като мирски свещеник

[40]На патриарх Кирил работата изглежда така: „Наистина, Рафаил — близкият привърженик на Цанкова, го бе изоставил, но едва ли той бе постъпил така от преданост към католицизма. Тъкмо неговото честолюбие е могло да го подтикне към това, защото в желанието на Цанкова да наложи своя тъст за униатски епископ, той е виждал сериозна пречка по пътя на своя стремеж към изтъкнато място в създаващата се българо-униатска йерархия... „ и пр. — В: Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 364.

[41]Петр П. Карапетров, Сбирка от статии..., с. 193.

[42]Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., 365-366.

в града, делегацията обсъждала възможността за установяване на епископския център там, а в столицата да се организира представителство за преки връзки с Портата[43].

На 7/19 ноември 1865 г. в катедралната църква „Св. Иоан Златоуст" епископското ръкоположение на Рафаил Попов било извършено от рутенския архиепископ Йозеф Сембратович, в съслужение с мелхитския патриарх Йосиф Григорий и гръкоуниатските владици Мелетий и Вениамин в присъствието на множество духовници от двата обряда, столичния дипломатически елит и неизброимо множество верни[44].

С нов берат на 2 декември 1865 г. султанът признал епископ Рафаил за „сер-епископ" (главен епископ, архиепископ). Както и при завръщането на архиепископ Соколски от Рим, така и сега, правителството отдало почестите към новия граждански управител и духовен глава на съединените българи, дължими на предстоятелите на немохамеданските народности в Турско, последвани от визитите на младия „сер-епископ" при държавните първенци и дипломатическите представители на европейските държави[45].

В началото на следващата година неговото епископско седалище се установило окончателно в Одрин. Епископски представител в Цариград останал архимандрит Иван Ваклидов[46].

Попов бил от същото поколение, за което о. Галабер пишеше, че не може да му се има вяра и да се очаква нищо от него. Как бихме могли да си обясним достойнството му, твърдостта и постоянството му във вярата след толкова несполуки в ранната история на българското съединение с Рим? Извън много важните мистически аргументи, които са привеждани в католическото предание, бих изтъкнал кратката бележка на негов съвременник и сподвижник, мирянин, засягаща личността на епископа, която допълня разбирането на успеха на неговата мисия и дело:

---

[43]Пак там, с. 367.

[44]Пак там.

[45]Петр П. Карапетров, Сбирка от статии..., с. 194.

[46]Светлозар Елдъров. Униатството в съдбата на България. С., 1994, с. 26.

Архиепископ Рафаил Поп Добрюв, или както бе захванал да се подписва откакто стана владика Рафаил Д. Попов, ...беше смирен, с неукоризнено поведение и крайно честен човек, заради това и остана до смърт униятин; еднаж дал дума, той веке не щеше да си я оттегли назад[47].

Един ранен текст, писмо от ръката на о. Рафаил, писано през критичното лято на 1861 г. до неговия бивши „старец", бивш духовен наставник, владиката Авксентий Велешки, потвърждава споделеното от съвременника по-горе. Авксентий навремето бил пленен от Рафаиловите духовни и човешки качества и го взел за свой дякон от Рилския манастир, където последният бил монах. По това време владиката пребивавал в заточение, хвърлен там от Гръцката патриаршия според решенията на събора от февруари с. г. За патриарх Кирил това писмо е компрометиращо; той го тълкува като срамно предложение от безизходност към Авксентий да оглави унията след отвличането на архиепископ Соколски[48]. Вероятно и самият Авксентий го е приел така, защото го изпратил в Цариградската българска преса, където било и публикувано; така и запазено до нас. За мен това писмо е преди всичко лично; затова го и представям като свидетелство за личността на епископ Рафаил, а не като регистриращо факти от униатската ранна история. Писмото е изблик на съвест и преди всичко е призив към съвестта на владиката, към съвестта на бившия духовен наставник в името на българския народ в момент на отчаяние на о. Рафаил от събитията през това драматично лято. Контекстът на писмото, откъдето идат и упреците на автора му, е съпричастността на предводителите-висши духовници на българското църковно национално движение към замисъла за уния и отказът им в навечерието на 18 декември 1860 г.; от този отказ той извежда и последвалите удари върху българското дело.

Не се мъча да ви доказвам старче, — писал му о. Рафаил — че независима йерархия и представителите си отидоха. Остана сега наявно подчинена под разбойническото сборище фенерско с 15-те убийствени точки, вам познати. Кажете ми, чесний отче с

[47] Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 195.

[48] Кирил, Патриарх Български. Цит. съч., с. 288.

чиста българска съвест, человек ближе ли това, що е плюл. Той ще прилича на пес, возвращайки на своите блювотини. Туй и следствието на постоянството и надеждата. Четете в. „България" и ще видите с каква интрига представителите попове в Търново се трудят да подчинят народа. Това са мнимите православни. Нека ви кажа и за нас съединените с Рим. Докле беше Ваше преосвещенство тук, познаваше всичко. Подир вашето заминуване, представителите, чрез руски владици проводиха Негово Преосвещенство г-н Соколски в Русия, от която причина последва голямо влияние в Европа, даже и самият папа малко се смути, но като до сега народът постоянства, пак си получихме честта пред Св. Отец. Канцеларията ни политически работи. Честното правителство чесно в точност върши в полза на народа и ни спомага. От това се види, че и правителството помага на съединението за да се унищожи руското влияние между народа ни от което следва, че независима йерархия няма никога. От това прочее и нашето освобождение е съмнително, защото зависи от Фенер. А Фенер милост не ще да покаже и язък на старостта ви. Прочие за да се избавите, нужно е да припознаете Св. Отец, от което ще намерите успокоение по между ни. Ще станете началник на апостолическия наместник на цяла България. Затова под неизвиняеми доказателства не попадайте, а решете веднъж за всякога да ни станете началник и управител духовен. И тъй като ся решите и пишете право на съборът ни, надевам се че през телеграфа ще получите освобождението си и ще тръгнете насам. Инък съжалявам ви старче, съжалявам от истина да страдате в старост без причина и да станете жертва неизвиняема, но дойдете да станете причина на освобождението на цял народ, за да ви остане името в вечно възпоминание[49].

Личността на духовния глава на униатите се оказала основния въпрос, в който се съсредоточили вътрешните напрежения от ранната история на българското съединение с Рим. Домогването мирски подбуди да влияят в управлението на църквата никак не било ново в историята на Европейския югоизток; по-новото в българския случай може би било сблъскването на християнския универсализъм на католицизма

[49]Български книжици, г. IV, № 13, август 1861. (Правописът в публикацията на писмото е запазен.)

с конституирането на политическа идеология на националното. По същото време подобни сблъсъци се случват и в Европа, особено драматично в Италия[50]. Разрешението им щяло да дойде едва с бъдещето. Но в началото на 60-те години на XIX век това все още не било невъзможно, още по-малко в България; затова конфликтът на двете тенденции в ранната история на българската уния бил така радикален и непримирим. С преодоляване доминацията на ранното мирско движение за съединение с Рим би могло да се каже, че започва същинската история на Католическата българска църква от източен обряд.

От друга страна, претенциите на мирското униатското движение за формалната зависимост на Българската църква от Римската курия, без да бъде нарушен както устройственият ѝ облик, така и нейните литургически и религиозно-обичайни традиции, а също и претенциите му да доминира и „води" българския първосвещеник, се основавали на базови за възрожденската култура нагласи, свързани с въобразяването на българското средновековие и театрализациите му като политическо настояще, или по-общо казано, свързани с доказването на българската културна идентичност изключително чрез историческото[51]. В този смисъл съединението с Рим е много българско и много възрожденско; унията принадлежи на възрожденската култура; никоя „пропаганда" не би могла да произведе това, което бе изложено по-горе.

Формално погледнато, след 1863 г. се променили и местата, в които се случват решителните за унията събития. Цариград,

---

[50]М. М. Шейнман. От Пия IX до Иоанна XXIII. Ватикан за 100 лет. М., 1966, 5-12.

[51]Директорът на Мисията за училищата на изтока, абат Субиран, споделя общото си впечатление от краткото си общуване с българите така: „...При източните схизматици има чувство, което може да се отрече само от повърхностни духове, и което дори усилията на една целенасочена политика не могат да подтиснат: това е чувството за националност... Българите, ето векове политическият им живот е погълнат от Турската империя и въпреки това, попитате ли ги от къде идват, те ще ви припомнят с гордост хунските племена, от които светът потрепера..." и пр. — В: L'abbe Soubiranne, (Directeur general de l'leuvre des ecoles d'Orient), Les bulgares, les grecs, les ameniens. Paris, 1862, p. 9.

политическият център, загубил мястото си на изключителна среда на разгръщането им; унията излязла извън столицата, която останала сравнително спокойно църковно-административно средище; Одрин и Тракия, Солун и Македония се открили най-вече като ширини за нейното развитие; събития от естество, по-различно от това на досегашните, започнали да съставят нейната история[52].

[52] Това естествено ще промени и начина, по който разказвахме досега; оттук насетне разказът ни не може да продължи като политическа история, а ще следва повече линиите на едно историко-културологично повествувание.

ГЛАВА IV

Ранната общност на католиците от източен обряд

С края на предишната част опитах да представя вътрешните напрежения в ранната история на българското съединение с Рим, като задаващи историческата динамика, задаващи импулсите в развитието на Католическата църква от източен обряд у нас. Тези импулси са много по-важни, много по-градивни от ония, които идели от конфликтите с фактори отвън, каквито са тия с православието и политическите му пълномощници, конфликтите с властите и т.н. Тези вътрешни напрежения изграждат Църквата, налагат мястото ѝ в обществото и културата; те определят също точното ѝ място в живота на верните, в ежедневието на всеки човек свързан с нея; в тях се прояснява нейният висок смисъл. Ясно е, че тия напрежения никога не биха утихнали, защото и никога не би пресъхнал източникът на вдъхновение за Доброто. В частта, която започва оттук нататък не мирските, политическите подбуди ще са съдържанието на разказа за историята на църквата; сега ще опитам да погледна към мотивите на хората от ранните източно-католически общности за присъединението им към Рим, към изграждането на тези общности в свързаност с църквата, към укрепването на вярата и превръщането ѝ в тяхна същинска основа и т.н. В опита си да уловя тези дълбоко вътрешни, незрими на повърхността на събитията неща, най-често ще бъда воден от един по-особен исторически извор, в който градивните напрежения от ранната история на Католическата българска църква от източен обряд са изразени най-добре — личният дневник на о. Викторен Галабер (6. XI. 1830-7. II. 1885). Като протосингел на монсеньор Р. Попов и най-близък негов помощник, този човек е допринесъл много за изграждането на Католическата църква от източен обряд в България, воден от девиза на своя Августино-Успенски (Успенски, Асомпсионистки) орден „Да дойде царството Ти!“. Авторитетът му сред българите бил изключително висок — за

тях о. Галабер станал олицетворение на своето общество; д-р М. Ив. Аксунов пише: „...дълго време след заминаването му, почти до Балканската война, българите-католици назоваваха отците-успенци по неговото име: „галаберовите“[1].

И така, в подавляющото мнозинство на случаите, в началото на обръщането към унията стои българо-гръцката черковна разпра. Върху нея, както е знайно, съществува огромна историческа литература, посветена на глобалните първопричини, на сложните политически и икономически процеси и връзката им с раждането на нациите в Османската империя, огромна литература по Източния въпрос, великите сили, дипломатическите кроежи за деление наследството на „болния човек“ и т. н. Но в един конкретен разказ това може да изглежда и така:

> Един ден... дядо Димо Деликолев, Димо Стайков Кьосев, Панайот Димов Кьосев и други двама отиват с колите си в Одрин да продават въглие. Случайно ся научили, че на Киршхането ся чело и пело по български в черквата. Дядо Димо, който бил най-отворения — ачигьоз между тях, казал им: хайде да идем да видим каква е таз работа. Като чули и видели, че и по български може да се пее и слави Бога, защото гърците им казвали, че само по гръцки може да ся пее в църква, защото Бог само по гръцки разбирал, те казали на управляващия новоприсъединената Българска католическа от източен обряд епархия, че и те желаят да им ся чете в тяхната черква по български. Н. В. Преосвещенство им казал да отидат в селото си и да ся подпишат няколко семейства, колкото е възможно да бъдат повеке и да донесат списъка на него в Одрин. Да пишат в писмото как ся отделят и ся отричат от гръцката черкова и власт и стават католици... След това те ся върнали в селото си Покрован и разказали на съселяните си всичко, що чули и видяли. Дядо Димо Деликолев казал: „Ей, комшулар, още ще търпиме ли тормозенето на гръцките попове, и ще слушаме ли още този гръцки език да ни ся пее в черквата, когото никак не разбираме?“ Едни удобрили мнението на дяда Дима, но повечето не удобрили, не ся съгласили да ся отделят от гърците. С дядо Димо ся присъединили около 12 души (глави

[1] Д-р М. Иванов. Паметници на миналото. Отците успенци в Одрин. — Календар „Св. св. Кирил и Методий“, г. XX, 1937, 84-85.

на семейства, б. м., И. Е.) и дават подписите си, че се отричат от Гръцката патриаршия и стават католици... Отнесли молбата си на владиката Н. В. Пр. Рафаил Попов, заедно с брата си Продан Попов, който бил капукехайя, сир. припознат от властта да ся грижи и защитава българо-католиците пред турската власт, отиват и съобщават на Вали-Паша, че как няколко семейства от с. Покрован ся отричат от Гръцката патриаршия и влизат в лоното на Католическата черква и че са вече под нейно ведомство. Вали Паша удобрил и потвърдил постъпката на покрованци без никакви мъчнотии. И тъй двансдсеттях семейства стават католици, припознати и от турската власт[2].

По същия начин селяни от Еля-Гюню, Малгарска околия, дошли на пазар в Одрин, чули за наскоро построената църква на съединените българи „Св. Илия" и посетили богослужението; след него посетили и владиката. На тръгване от Одрин привечер на път за село те споделяли помежду си своето двойно удивление — от литургията на български и непринудеността на монсеньор Попов, който не ги карал да се обръщат към него с „агион деспота", както правели гръцките владици. Това било разправяно дни наред из Еля-Гюню и след седмица на общоселско събрание всички решили да станат католици. Същата приблизително история се разказва и за с. Каяджик, Суфлийска околия и за още няколко села из Одринско[3].

Тези разкази са твърде далеч от други, съвременни тям и по-късни за „йезуитските козни", „католишките мрежи" и „униатската пропаганда"; те биха могли да бъдат и разкази за обръщането в унията на много други български села. В тях основен мотив е този за езика. Подобни случки изпълват възрожденската периодика, те са „масов изворов материал". Ето един друг разказ от предуниатско време за това, споделен в дописка до в. „България" от Видин. Той предава вълненията

[2]Георги Йонков Вичев — архимандрит Велик, инж. Иван Маринов Георгиев. Книга за село Покрован, 1964 — 1986 г. (непубликуван ръкопис), с. 36. Разказът в тази история е пренесен от друг неиздаден ръкопис на дългогодишния свещеник в с. Покрован, о. Атанас Минтов, записал го пряко от Димо Деликолев през тридесетте години на XX в.

[3]Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на Българската католическа църква..., с. 165.

по повод обявеното на 31 януари 1860 г. свещенослужене на пребиваващия в града ловчански владика Иларион. „Ония — пише дописникът — които ся далеко от църквата, дойдоха при свои роднини и приятели да спят, боящи ся да не закъснеят. Нощта премина и секи търчеше у църква. Она ся напълни и нямаше човек къде да стъпи. Владиката дойде. Тишина най-голема. Всяки беше от радост онемел; тихий глас на господина Илариона, когото провозглашаваше „мир всем“ сокруши сердцата на благоверните християни. Владиката се облече у сред църквата, кога захвана с едно най-големо благоговение да пее „придите поклоним ся и припадаем ко Христу“ сичкити християне беха готови да поколеничат. Секи думаше со сълзи в очите, я гледай бе брате, казват, че българин не може да е владика. Това ся мина, като училищните деца изпяха с умилен глас „святий Боже“, владиката излезе на олтарните врата и на наш природен язик исказа молитвата „Господи, господи, призри с небес“ и пр. Отведнъж като от един илектризъм събудени християнете хванаха да думат, а бе наший владика дума „и посети едно в ръце“, „и соверши его и пр.“, а чули това и какво казва „сиреч и посети виноград сей и утверди и пр.“... Секи един захвана за дума ах защо да е това само за днеска...

До 31-о януария срамувах ся да кажем, че съм видинец, но сега като видях, че моите сограждани ся събуждат, совзе мя една голема радост и кога ходя по сокаците думам я съм видинец чуете ли?“[4]

Това са разкази за различимостта на човеците посредством техния език и признанието на съществуването им чрез уловимостта и разбираемостта на собственото им слово; унията засяга най-напред съкровени екзистенциални пластове в душите на българите и ключови за тяхната култура стойности, свързани с разпознаването на общността им чрез свободата да говорят публично своя език. Последен кратък фрагмент във връзка с това. В едно от писмата на Целина Божецка, главна настоятелка на сестрите възкресенки при източните католици в Малко Търново от края на XIX в. (тогава все още в пределите на Империята), публикувани в списанието на този орден „Annali dei Resurrezionisti“ през 1901 г., попадаме на следното: „На празника на Въведение Богородично, 21 ноември, сестра

[4]Редовна притурка на в. „България“, 14. III. 1860, № 28.

Стефания прочете на жените един разказ, и те плакаха от вълнение, макар да нямаше нищо тъжно в разказа. Те бяха трогнати, като слушаха една монахиня чужденка да чете на български език..."[5]

Междувпрочем изключително интересна и необичайна в сравнение с останалите е ситуацията, довела до приемане на унията в Малко Търново. Редом с другите си занимания, малкотърновци имали като поминък и добив на руда, извличане на желязото от нея, изливането му в кюлчета, както и производството на дървени въглища. Предприятието било съвместно, държано от местни чорбаджии. Както доверява преданието, те „...купували кимура по две пари оката, а го продавали на държавата по осем пари". Заселник по тия места и работник в предприятието, някой си Стефан Загореца, организирал протест на жените на работниците пред одринския валия, който „им дал правото". Пряка последица от това било малтретирането на сметководителя Иванчо Чорбаджи. Не след дълго обаче Загореца бил отровен и на умиране казал на опечаления народ: „От чорбаджиите ще ви спасят само католиците."[6] Оттук нататък конфликтите между православни и католици в Малко Търново до края на века имат и ясно изразената социална предопределеност на противоречията между „чорбаджиите" и „народа".

На второ място, възникването на ранните общности на съединените с Рим българи е в пряка връзка с въпроса за духовенството, още по-точно, с въпроса за единородното духовенство. До голяма степен този въпрос е неотделим от въпроса за езика, но тук вече става дума за проекциите му в публичността; за представителството на общността и за това да има хора, които да говорят от нейно име; да я „защитават" и се „грижат" за нея. В идеологията на униатското движение още от края на 1860 г. това е вече споменатото искане за „...владици учени, безкористни, приятели на сиромасите и на сираците, свещеници покорни на владиците си и да познават добре длъжностите си..."[7]. Извън идеологиите, за същото у

[5]Малко Търново преди 44 години. Първите монахини възкресенки в България. — Истина, № 814, 11. IX. 1940.

[6]Божидар Тръпов. Католиците в Малко Търново. — Истина, 10.III.1931, № 41.

[7]Възглас към българския народ или как и защо ние требува да ся

селяните от с. Мустраклий, „простовати, наивни и невежи", о. В. Галабер пише: „...тези хора не искат нищо друго освен да имат добри свещеници...". В селото им никога дотогава не е имало църква и никога то не било посещавано от епископ. По време на първата пастирска обиколка на монсеньор Рафаил Попов, идването му в Мустраклий на 17 юни/6 юли 1866 г. се превръща в изключително събитие в живота на жителите му, та мнозина трогнати говорели: „...сега, когато видяхме нашата Света Владика, свети епископ, няма какво повече да желаем". Идването му било събитие и за хората от околните села; от съседното дошли няколко жени да го видят, носейки му сливи и круши[8]. Така водещата, ясно съзнавана и преследвана последователно стратегия, а оттам и основната работа на духовния глава на Католическата българска църква от източен обряд от средата на 60-те години се съсредоточава в усилията всяко село, обявило се за униятско, да има църква и свещеник, след което идела подготовката на учителите; в множеството случаи — самите свещеници[9]. Това ще остане основна работа на духовенството за времето на цялата история на църквата.

В ранната история на общността (общностите) на източните католици при установяването на църковната йерархия по места явно е следването на вече съществуващата традиционна местна йерархия на авторитетите, възпроизводството на която неизбежно и естествено е свързано с роднинските структури. За свещеник в Енидже-Вардар (Македония, днес Яница, Гърция) при същата обиколка монсеньор Попов се готвел да ръкоположи зетя на тукашния престарял поп Димо, Стоян. Самият поп Димо имал интересна съдба, която в този период от историята на Източно-католическата църква далеч не е уникална. Той приел унията в началото на 60-те с първите униати по тия места, но скоро поискал прошка от гръцкия епископ и се върнал в православието. После се разкаял и бил опростен от отците лазаристи в Солун и понасяйки няколкомесечно изпитание, наново приел католицизма[10]. Зетят наследил свещеническото му звание и енорията му. Свещеник в с. Скашинци (Велешко,

съединим с Римската черкова. Цариград — Галата, 1861, с. 35.

[8] Викторен Галабер, Дневник..., 294-296.

[9] Пак там, 280-282.

[10] Пак там, с. 348.

Македония) трябвало да бъде ръкоположен, но епископ Попов бил силно затруднен в избора си пред двата сина и зетя на местния поп Арсо и тримата „прекалено млади и прекалено невежи". Избраният трябвало да бъде поне шест месеца при отците лазаристи в Битоля, за да усвои най-необходимото за богослужебната практика, което роднинската му връзка с поп Арсо явно не могло гарантира, но възниквал и въпросът да бъде съпроводен от многочисленото му семейство и пр.[11]

Самият епископ Рафаил, син на свещеник, в пределите на своя диоцез и изобщо в работата си се опирал на помощта на двамата си братя; единият от които — Стоян, приел свещеническо звание и името Софроний, най-напред бил канцелярист на общината в Цариград и после представител на епископа пред властите и осъществяващ връзката с апостолическата делегация. През 1866 г. епископът обсъждал със своя протосингел о. В. Галабер да назначи другия си брат Продан за капуоглан в Одрин. Протосингелът намерил това за твърде уместно, при условие, че Продан бъде оженен в най-скоро време и в своята работа не предприема нищо без да се посъветва с брата си — свещеноначалник[12]. Свещеничество, преодоляло връзката с традиционните местни авторитети, възрастнало в традициите на католицизма и образовано в католически учебни заведения, носител на друг тип авторитетност, се появява в самия край на XIX-то столетие, а като обичайно и повсеместно явление в източно-католическата общност — в навечерието на войните (1912-1918).

Обичайно било първите свещеници до встъпването им в унията да са били в православието на служба към Гръцката патриаршия; чисто житейски обаче изборът им не бил никак лесен поради съвършено различната система при източно-католическата църква на задълженията на паството към тях, та този избор не чертаел добруването, което враговете на унията им приписвали най-често като мотив за присъединението им. „...Миряните — пише о. Галабер — обявявайки се за унияти, нищо не губят; свещениците губят всичко и не могат да осигурят хляба за жените и децата си..."[13] Численият недостиг на свещениците

[11]Пак там, с. 396.
[12]Пак там, с. 476.
[13]Пак там, с. 406.

ще остане траен мотив в обзорите върху Източно-католическата църква на българите. В брой от 1870 г. на издаваното в Лион списание „Mission catoliques" намираме следната статистика за българския източно-католически клир, показателен за числеността му за периода след преодоляната криза от първата половина на това десетилетие: в Цариград — един владишки канцлер; в Одрин и шест принадлежащи села — петима свещеника; Малко Търново и две села — двама; в четири села монаси на Панталеймон около тяхното средище — трима; Солун и две принадлежащи села — двама; и Монастир (Битоля) с четири принадлежащи села — двама; или общо 15 свещеника[14].

Приемането на унията от свещеника в едно село до много голяма степен предпоставяло доброто ѝ бъдеще, дори и по-голямата част от селото да са останели в православието; също така, ако село без свещеник (или част от такова село) преминело в църквата на съединените с Рим. Другояче по принцип се развивали нещата ако свещеникът останел в православието. Както стана дума в по-общата част на това изложение, поради това, че главата на някоя религиозна общност в Турция разполагал същевременно и с граждански функции, отстъпилите от една вяра веднага се излагали на правно обосновани санкции отстрана на същия този глава. Това прави толкова драматично „обръщането", конверсията; винаги тя водела след себе си радикални промени в социалния статус на „обърнатото" лице и големи притеснения в кръга на традиционната етно-социална група, съществуването на която колективистки било обосновано. Това принципно положение обяснява и честите случаи на отстъплние от унията не като „слабост на характера" или „маловерие", а като предпоставено от юридическата регламентация на живота в Империята, сплитащ в едно етнически, верски, икономически, социални и граждански обстоятелства.

Сплитането на тези обстоятелства прави валидна и обратната зависимост — укрепването на Църквата да бъде в

[14]Данните тук и други цитати от тази статия, озаглавена „Кратка история на съединените българи", са от нейния превод, дело на отец Велик, поместен в неиздаден негов ръкопис със заглавие „Беседи из историята на присъединените българи католици", с.7.

зависимост от признанието на гражданския статут на отделната етно-религиозна общност, в случая, тази на българите източни католици, дори в отделно взето село. Такова било положението в началните месеци от историята на българската уния от края на 1860 г. и изобщо през 60-те години на XIX век. По-нататък бих се позовал на едно мнение от началото на 80-те години на същото столетие на апостолическия викарий в Цариград Винченцо Ванутели, който съобщава на Конгрегацията за утвърдените позиции на Църквата в Македония след издаденото правителствено разпореждане до административно-управленческите имперски власти от края на 1881 г., с което се признавало на източно-католическите български общности във всяко село да имат свой мирски предстоятел (мухтар), а в градовете — такъв във всяка махала; всички те снабдени с печат „българо-католически мухтар на..." (еди кое си село, град, махала и пр.)[15].

Такива признания, като позиция на Високата порта, са ситуативни и крайно изменчиви; това изобщо не е веднъж установено, трайно и окончателно благоприятно отношение на Имперското правителство към Църквата на съединените с Рим българи. Сам по себе си този въпрос е отделна изследователска тема, която тук по неизбежност най-бегло досягам. Благоразположението на турското правителство към българската уния от периода 1860-1861 г. е видимо и неоспоримо, оттук в недобросъвестни тълкувания то винаги е било обявявано за неизменна политика на Портата към българите източно-католици в противовес на тая към българите от теченията, ратуващи за независима българска православна църква. Когато съществувало, това благоразположение винаги било основано на непосредствените интереси на отоманската политика. Насърчението на проуниатската линия в българските църковни борби от началото на 60-те години на XIX век недвусмислено целяло подтискане на руското политическо влияние сред християните в Турция, стратегически положено върху закрилата на православието. Към това всеизвестно общо положение историкът И. Тодев додава и много интересния конкретен мотив

[15]Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония след Освободителната война (1879-1895). Доклади на фпенските консули в Солун. С., 1895, с. 179.

за правителствената поддръжка на униатството в Източна Тракия през 1862 г., като противодействие на засилените руски агитации сред българите за масово преселение в Русия[16]. В средата на 80-те години на същото столетие нещата вече са съвсем други. Ръкоположеният от началото на 1884 г. за епископ и папски наместник сред българите-католици в цяла Македония Лазар Младенов останал осем години (до 1891 г.) без султански берат, като упражнението на неговата пастирска деятелност било основано на писма на везира и министъра на правосъдието. Подобни ограничения върху своята работа понасял и одринския източно-католически епископ Михаил Петков. Ако бератът, както стана дума по-напред, признавал правото на българо-униатските духовни началници да се грижат за гражданските и верски дела на своите пасоми, да бъдат членове на Върховния имперски съвет, да представят избираеми кандидати в местните провинциални съвети и назначава такива в околийските; да издава свидетелства за учителска правоспособност, да заверява завещания, договори и издава паспорти и пр., то писмата, които имали епископите Младенов и Петков давали далеч по-ограничени правомощия. Епископ Младенов дори имал в началото на своето епископство притеснения по свободното придвижване из своя диоцез. Подобно третиране на българо-униатските първосвещеници сега било в плен на политическата конюнктура в отношенията между Княжество България и Турция от втората половина на 80-те години и едва ли може да бъде определено като благоразположение на отоманското правителство към тях и тяхната кауза[17]. Разбира се, горният пример далеч не е и единствен.

Връщайки се към мотивите за присъединението на ранните униатски общности към Рим, припомняйки казаното за езика и единородното духовенство, как бихме могли да си обясним тяхното оставане в унията и създаването на нови след учредяването на Българската екзархия през 1870 г.? Винаги готовият отговор е тоя за козните, мрежите и пропагандата. Но горното питане поставя на свой ред вече по друг начин

[16]И. Тодев. Българското национално движение в Тракия 1800-1878, С., 1994, с.193.

[17]Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония..., 306-307.

питането за смисъла на присъствието на католиците в България; открива пространство „църковният въпрос“ да се мисли освен в политико-прагматичните рамки на придобиването на независима православна йерархия още и като въпрос за „...владици учени, безкористни, приятели на сиромасите...“ и пр. С други думи „църковният въпрос“ след 1870 г. вече също станал и въпросът за мястото на вярата и авторитета на духовенството в българското общество, и в този смисъл създаването на Екзархията не може да се мисли като окончателно негово разрешение. Пространният пасаж по-долу от наблюденията на Петър Карапетров върху устрояването на Екзархията след тази година улавя точно това.

> Българските владици отидоха в епархиите си, — пише той — населението радостно ги посрещна, ала хората скоро им се нарадваха. Българите, които от 10-12 години бяха веке навикнали да не зачитат гръцките владици, не можеха сега да привикнат и своите си да почитат. Голяма част от българския народ се беше, така да се рече, охладила към духовенството и не щеше да го почита, да го уважава, както прилича — като че за нищо не го считаше. А за това обезнравствявание (деморализирание) на народа по отношение към духовенството, за това му лошаво настроение към това последното — в някои случаи и към вярата, най-много са станали причина Савва С. Раковски, Драган Цанков, Атанас П. Гранитски, па напокон Петко Р. Славейков и Теодор Икономов. За да възбудят народа, до колкото се може повече да мрази, да ненавижда, да гони гръцкото духовенство, тия българи писатели държаха много груб и неприличен език против това последното. В своите вестници, или други списания и книжки, като нападаха постоянно гръцкото духовенство, те употребяваха всякакви непростителни за напечатвание нелепости и сквернодумства. За това охладняване към черковата и служителите и, па и към вярата, помогна и мисълта за народа за политическо освобождение, а тая мисъл беше веке доста разпространена — доказателство бяха тайните бунтовнишки общества (революционни комитети) в Българско. Като им беше дотегнало и омръзнало да чакат решението на правителството по исканието на черковната независимост, хората бяха захванали да радат за политическа независимост. Народът като че не искаше да знае, какво владиците са веке негови законни представители, посредници, защитници

пред властите, ами — на много места захвана да се отнася и с българските владици, както чинеше и с гръцките. Народът се насите на еднородните си български владици и захвана да ги ненавижда, па дори и да ги гони. Но вината не беше само в народа; и повечето от владиците бяха виновни — и те даваха повод на народа да ги ненавижда. Като някогашни владици на гръцката патриархия, или отхранени (възпитани) между гръцкото духовенство, мнозина от българските владици бяха заразени с качествата на гръцките владици; българските владици не оставаха по-долни от тия последните — в правите, в обичаите, в живеянето в сребролюбието, па обичаха да правят и сплетни (интриги, мюзевирлици). Имаше пък и някои владици, които не умеяха да се съобразяват с обстоятелствата, не знаяха как да се отнасят с населението, нито как да го представят пред властите, като негови главатари, нито те сами можеха да се поставят пред властите така, че да могат да запазят положението си, авторитета си като владици. А в онова време в Турско, па и сега, ако владиката е такъв, какъвто трябва да бъде, това значи много нещо. Велеский Дамаскин, Охридский Натанаил (сега Пловдивски), Пиротский Партений, Вратчанский Аверкий, Ловченский Дионисий, Средецкий Мелетий бяха от реда на тия последните. Не беше се минало много време, откак бяха отишли в епархиите си, против мнозина владици захванаха да пристигат оплаквания в Екзархията. Екзархията биде принудена да повика някои от тях в Цариград, а други да изпрати в епархиите им. Така стана с велеския, охридския, пиротския, вратчанския, и с привременно скопския Кирил (сега Видинский), заместник на Доротея, който, както видяхме по-горе, даде си оставката[18].

Разбира се, въпросът за мястото на вярата и авторитета на духовенството е ключов и в изграждането на Католическата българска църква от източен обряд; усилията за възпитание във вярата са част от изграждането на ранните общности на съединените с Рим и вървят редом с формирането на българо-униатския клир. В това поле на работа за духовенството се формирали основните вътрешни напрежения след преодоляване

[18]Петр П. Карапетров. Цариградски спомени. I. От прогласяването на схизмата (1872 г.) до Старозагорското въстание (1875 г.). — В: Петр П. Карапетров. Сбирка от статии. Средец, 1898, 99-101.

на кризата от началото на 60-те години на XIX век. Дълбокото невежество, липсата на елементарна грамотност и пълната безпросветност са в основата на вкоренените суеверия, примитивността и неяснотата на религиозните убеждения, откъдето и неустойчивостта във вярата. Изглежда верската граница между общността на принадлежащите към православието и новооглашените католици не е била твърде осезаема в началното развитие на църквата. Едва през 1866 г. о. Галабер говори на монсеньор Попов за необходимостта да се настоява твърдо за пълното отделяне от православните и въздържане от посещение на православните храмове. В един по-късен доклад от началото на 80-те години, натоварeният да обозре Църквата на съединените българи мисионер на Конгрегацията за разпространение на вярата от ордена на отците йезуити, Паоло Пиерлинг, съобщава за встъпване в унията без никакви формални изисквания и при приемника на епископ Попов, владиката Нил Изворов. Официално публично отречение от православието било изискано само от петима кукушки свещеници. Отсъствието на тези „формалности", преминаването към католицизма без вероучителна подготовка правело религиозният живот на присъединените към Рим българи по нищо да не се различава от тоя на православните[19]. Обратното също било в сила, и то твърде до късно. В края на XIX век старозагорският православен митрополит Методий се оплаквал от несмущаваното от верско съзнание венчание на негови пасоми в униатски храмове в Пловдив и чак в Одрин поради високите венчални такси и прекалено строгото ограничение на родствените степени при встъпване в брак според каноните на Българската православна църква[20].

Често встъпилите в унията добивали доказателства за правотата на католическата вяра посредством наивността си и доверието си към суеверията, характерни за вярата на българите тогава изобщо. Отец Галабер съобщава, че съкрушителните аргументи в полза на католицизма в Енидже-Вардар жителите му черпели главно из тия два случая: Първият бил във връзка

[19]Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония..., с. 171.

[20]Покушенията на католическата пропаганда в град Ст.-Загора. Борба за смърт или живот на България. Стара Загора, 1899, с. 4.

със смъртта на един грък от града, който се подиграл с вярата на католиците, копаещи основите на своята църква. Ден след това същият умрял мъчително, изгаряйки във възпламенилия се спирт в казана за варене на ракия. И другият — проходяща край строителите на църквата жена ги поругала; няколко улици по-нататък видяла пред себе си блестящ конник, който застрашително размахвал към нея гола сабя. Два дни след произшествието хулителката се поминала от уплах. В двата случая верните виждали личната намеса на началника на апостолите, св. Петър, комуто била посветена църквата. От тях о. Галабер извлича друга поука: „Без много да се вярва на тези разкази — пише той — добре е те да се споменат като доказателство, че духът на вярата въодушевлява източните християни, потънали в заблуда и схизма."[21]

Религиозното невежество най-често било основната пречка за действителното обръщане в католицизма, а също и причината както за напускането с лекота на православието, така и за лекотата, с която новооглашените минавали по обратния път. Поведени по ума на свой съселянин, завърнал се от Сърбия, селяните от с. Попадия (Битолско) потърсили прошката на Битолския гръцки епископ, който и не закъснял да им я даде, като изпратил свои свещеници да ги миропомажат по челото и приемат наново. Но при епископската обиколка на монсеньор Попов през 1866 г. попадийци му пратили хабер, че „...ако дойде епископът, те ще бъдат католици както по-рано...". Коментарът на отец Галабер е изразен в удивлението, възможно ли е да не разбират колко осъдителен е подобен начин на действие[22]. Случаят се разрешил, като епископът приел да посети селото и наложил един ден пост за всички, ходили при гръцкия епископ[23]. С пристигането му, не без пречки и заплахи отстрана на враговете на унията тук, започнало наново установяването на принадлежността на жителите на това село към Католическата църква; „сутринта мнозина *се записват* католици" е изречението, с което отец Галабер отразява събитието[24].

---

[21]Викторен Галабер. Дневник..., с. 350.

[22]Пак там, с. 368.

[23]Пак там, с. 376.

[24]Пак там, с. 386 (курсивът мой, И.Е.).

Още едно обяснение на неустойчивостта, като допълнение към суеверията и лековерието, е и констатираното от мнозина в онова време повсеместно формално и повърхностно причастие на пасомите към служенето. „Вярващите не разбират литургията — отбелязва о. Галабер. Те се появяват за малко по време на службата, покланят се, запалват купена на вратата свещ и си отиват. През цялото време остават свещениците и псалтовете."[25]

Не винаги чистосърдечието във вярата и предаността към своя род и език били пътищата, водещи към унията; на няколко места в своя дневник о. Галабер съощава за поразителното въздействие върху селяните, което произвеждал фактът, че „...българският католически епископ не взема нищо от своето паство..."[26]. През 1862 г. като един от най-важните аргументи в полза на унията, абат Субиран, директор на Обществото за училища на Изток изтъква неплащането на десятък на схизматичното гръцко духовенство отстрана на новоприсъединените[27]. По-късно, в началото на 90-те години, френският консул в Солун Лакретел пише, че „българските населения" в Македония били „...свикнали да получават като цена на тяхното обръщане във вярата възнаграждения, които вземат най-различни форми"[28]. Подобна нагласа към унията обяснява и честите отстъпления при подобни случаи от нея.

От друга страна, някои от вече встъпилите и останали в унията опитват не веднъж максимално да добият практическа изгода от това. Като допълнение към лесно възпламенимата фантазия на местните обитатели, доверието им към фантастични небивалици и склонността им да си служат с необмислени и непремерени средства, или дори измама при най-малкото докачение на интересите им, о. Галабер отбелязва: „...трябва да бъдем крайно предпазливи и никога да не пишем при първите сведения, дадени ни от нашите католици..." (т.е. никога да не се предприемат без изрично запознаване с обстоятелствата официални действия, протести,

[25]Пак там, с. 24.

[26]Пак там, с. 356.

[27]L'abbe Soubiranne. (Directeur gcneral de l'leuvre des ecoles d'Orient). Les bulgares, les grecs, les ameniens. Paris, 1862, p. 9.

[28]Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония..., с. 623.

молби и пр., б.м. И. Е.). Той разказва забавния случай със селяните-униати от с. Юмджилар (Юнчий, Енидже-вардарско), които съобщили на о. Тюрок в Солун, че заптиетата, изпратени в селото да събират данъци, вземали само от католиците, че влезли в къщата на един от ръководителите им, наклали голям огън в средата на дома му и го провесили над огъня, докато го накарат да подпише, че ще им даде няколко хиляди пиастра. В уверение на това пред отец Тюрок се заклели 20 души свидетели от селото, а свещеникът, им о. Поликарп потвърдил; макар и не видял лично, бил дълбоко убеден, защото чул, че така се говори из селото. О. Тюрок представил случая пред френския консул Поншара, който предприел ответни действия, ангажирайки страната, която представя пред турското правителство. Два дни по-късно се наложило о. Тюрок да отиде наново при консула, да признае заблуждението си и да поясни, че случаят не бил верен; единственото, дало основания за разиграването на всичко това, били някакви заплахи, неясно от кого и пр.[29]

Присъщото на Ориента представяне посредством етническото име или изповеданието на другия с цел благоприятното разполагане в някаква ситуация (етническа или конфесионална мимикрия) също се среща и във връзка с унията. В градчето Кърк-клисе (Лозенград, в Източна Тракия), с население около 5 000 души, половината от тях били турци, другата половина християни; имало и малко евреи. Активно ядро, представляващо стотина български семейства, издействал0 разрешение от гръцкия владика в църквата им да се служи литургия по черковно-славянски, заплашвайки да станат католици. С тези заплахи добили и съдействието му по добиване на ферман за нова църква. И не плащали никакви такси ни на патриарха, ни на епископа, когото на практика не признавали[30].

Ранната история на съединените с Рим българи, редом с чистосърдечното и искрено приемане на католицизма, е изпъстрена и с личните драми на мнозина, чийто интерес към унията бил продиктуван от неясни, странни, а и не дотам благородни побуждения. „Унията няма да успее. — пише през 1863 г. о. Галабер — ако се приемат всички авантюристи,

[29]Викторен Галабер. Дневник..., с. 344.

[30]Пак там, с. 266.

които се опитват да се спасят от съдебни преследвания."[31] Най-впечатляваща е историята на православния архимандрит Пахомий Рилски, родом от Севлиево, таксидиот на Рилския манастир във Велико-Търновската епархия. През 1861 г. той бил проводен в Цариград като български епархийски представител по споровете с Патриаршията, но минал на страната на гърците. През 1862 г. бил вече в Малко Търново, изпратен от одринския гръцки митрополит Кирил като гонител на местните униати. Пахомий организирал изстъпленията над униатския свещеник Иван Ваклидов, който и бил прогонен от града. На Гергьовден с. г., като ритуално възвръщане на населението в православието, Пахомий организирал „проклятие" — в знак на презрението си към католичеството на оброчно място всички, мъже и жени, трябвало да вземат камък и да го хвърлят по посока на запад с думите: „Анатема на католиците! Анатема на папата! Анатема на Рим!". С униатите тук изглеждало свършено.

Но в усилията си да промени много от нещата в Малко Търново, Пахомий встъпил в конфликт с местното чорбаджийство, стълб на православието. И най-доброто средство да им надделее било преминаването в противниковия лагер; той приема унията, която и бързо закрепнала наново в градеца.

През 1864 г. срещу него местните първенци отправили обвинение за кражба на църковна утвар. През март обвинението вече бил в Одринския затвор. Пред заплахата да бъде прехвърлен в затвора на Цариградската патриаршия и делото му да бъде гледано не от гражданско имперско съдилище, унизен, безсилен и озлобен срещу своите преследвачи, Пахомий приел исляма[32]. Източно-католическото предание придава голямо значение на феса, покриван от бяла чалма и жълтите чехли, които белязали поредното обръщане на Пахомия и приписва големи угризения на местните чорбаджии, че потурчили свещенослужител. В Малкотърновско тръгнала и песен, в

[31]Пак там, с. 122

[32]Б. Трънов. Епохалната борба в Малко Търново против Фенер. — Календар „Св. св. Кирил и Методий", XIX, 1936, 116-120. Божидар Трънов е псевдоним на о. Тодор Димитров Шейтанов, от обществото на отците Възкресенци. Завършва Одринската католическа гимназия и богословие в Рим. Роден бил през 80-те години на XIX в. Умира на 7. III. 1962 г. в Малко Търново.

която се сплитат в добавка и амурозни мотиви, като обяснение на случилото се:

Боже ле, вишни Господи,
де се е чуло, видяло
владика турчин да стане
за една бяла кадъна... и пр.[33]

И в новото си битие този човек не скъсал с духовното поприще. Под името Махмуд бил проводен да проповядва исляма на помаците в Неврокопско, където се оженил за дъщерята на свой колега, местен ходжа. Но и с това историята му не се свършва. П. Карапетров пише, че и оттам побягнал, та отишъл в Румъния, „...гдето между тамошните българи си минувал за поп, като всекой поп“[34].

От средата на 60-те години насетне подобни драми се губят, до пълното им изчезване в края на столетието.

Сблъсъкът с конкретната действителност по места, която се опитах да представя с няколко характерни примера, случки и вълнуващи тогава общността произшествия, говори, че високата аргументация на Др. Цанков във в. „България“ от началото на 60-те години на XIX век има твърде ограничен периметър на въздействие и че в широката си част приемането на унията зависи от обстоятелства, свързани с живота и положението едва ли не у всяко село. Проповедите на епископ Рафаил Попов обаче били положени именно на тази висока аргументация и имали възпитателно въздействие с разпространението началата на вярата и идеологията на българското съединение с Рим. Делото му се превърнало в консолидиращ общността на българите източни-католици момент, пряко множеството изолирани и без връзка помежду си случаи, различни във всяко село. Неговите окръжни писма и инструкциите му към духовенството също защитавали това високо обоснование на идеологията и мястото на Съединената българска църква всред българите. Мотивът

[33]Отец Купен Михайлов. Записки за мисията на отците Възкресенци в Малко Търново. Малко Търново, 1983, с. 47 (непубликуван ръкопис).

[34]Петр П. Карапетров. Сбирка от статии..., с. 197. Съществуват и други версии във връзка с приключенията на Пахомий след приемането му на исляма.

за незаконната власт на Цариградската църква и Фотиевите наследници, за старoотческата вяра на българите, към която част е делото и на самите св. св. Кирил и Методий, приемането на унията като завръщане към нея са основни идеи още в първото му епископско слово, произнесено в църквата на Сан-Бенедето в Цариград на 8/19 ноември 1865 г., ден след неговото ръкоположение[35]. О. Галабер представя резюме на негова проповед от неделя 16/18 октомври 1866 г. при откриването на нова униатска черква в с. Юмджилар (Солунско), подчинена на основната мисъл за добрината на Св. Отец, приел българите наново в истинската им, праотческа вяра, която ще съхрани националността им и ще запази техния език[36]. Не е нужна особена проницателност, за да бъде схваната разпространяваната от униатската църква идеология на българското съединение с Рим като аспект, страна, в оформящата се през 60-те години на XIX век национална идеология. В този смисъл отслабването на мирското униатско движение не означава свършек и край на идеите му; те естествено били възприети и вградени в основите на гражданската доктрина на Католическата църква от източен обряд в България. И още нещо — не особена проницателност, а мъничко добронамереност е потребна може би, за да се схване, че националната идеология и самосъзнание не могат да имат един единствен верски източник за своите вдъхновения. Тук ще приведа един от малкото останали от епископ Рафаил текстове, в който редом с богословските проникновения, са и мислите му за България в смисъла на казаното по-горе. Става дума за словото му, произнесено при т. нар. „Посветяване на българския народ на Св. Богородица". След свършека на Ватиканския събор в края на пролетта на 1869 г., епископ Рафаил, сам участник в него, съпроводен от о. Галабер, предприема пътуване из Франция не без връзка с 25-годишнината от явлението на Св. Богородица при планинските възвишения на Ла Салет, епархия Гренобъл. Като католически епископ и представител на българския народ с тържествена служба в присъствие на духовници и множество поклонници на 21 август 1869 г. монсеньор Попов произнася следните думи:

[35]Окружно писмо на Преосвещенныйт господин Рафаил до съединените българи. Цариград, 1865, 28-43.

[36]Викторен Галабер. Дневник..., с. 454.

Присно Дева Марие Богородице, дойдох да ти посветя моята родина и моята черква. Ти си господарка на Изтока, помощница на християните, закрила на духовенството и всичката ни надежда.

Кой език би могъл да изкаже някога нещастията на моя народ в миналото на неговите спасителни стремежи, понастоящем и в бъдеще? Едва що българите се бяха настанили в пределите на Източната империя и много от тях бяха озарени от светлината. Наскоро от после нашият цар Борис, спечелен за вярата от сестра си, и св. Методий, сам той покръсти многобройни свои поданици; в последствие светейшият папа Николай посрещна с радост неговите пратеници и му изпрати легат и апостолски мисионери да привържат тоя народ към светия престол. Най-после Франция чрез Карл Плешивий (французкий крал), този първороден син на Църквата, допринесе за установяването на християнството в България. Тогава бе Златният век на нашата черква. Наскоро обаче цариградският патриарх я завлече в своята схизма като последствие и всички нещастия сполетели Изтока. Когато цар Константиновата империя бе предадена на мюсулманите, бедствията се струпаха още повече над моят народ; всичко му бе похитено: благоденствие, независимост и свободи, а в замяня получи робство, нищета, невежество и все по-надменното господарство на Фенер. Загубата на духовното, докара и загубата на материалното благоденствие.

Но, след тези тъй многочислени разорения, най-плачевно бе разорението в душата. Самите усилия, които някои от нашите черковни примати предприемаха за да се възвърнат към черковното католическо единство, като че ли бяха отнели всяка надежда за осъществяване на това единство.

Но, Ти присно Дево Марие, Богородице, що моят народ винаги е призовавал в най-големите си бедствия, ти си се явявала на това място, за да заслужиш още по-достоверно названието прибежище и помирителка на грешниците. Ти наистина си била тази, която в последно време потайни Божи пътища и мигновения, наново запали сред моя народ факела на истината и го направи да проблесне пред очите му. Ти си, която подготвяш отново нашето възвръщане към истинската свобода на божийте чада и чада на неговата Черква.

Ах, допълни делото Си! Довърши работата си! Оплодотвори любовта, що храни към тебе твоят най-предан и любящ служител на Пий IX. Той ни призовава всички да се приберем към него,

всички иска да обеме в сърцето си, защото устремът на българите към Исус Христовите представители, приемниците на Св. Петър, чрез които ни идва всяко добро и се избавяме из всяко зло е истински; защото моя юначен самоотвержен народ брои седем милиона души и може като се върне в католическото единство да стане защитна крепост на спасението за Изтока и разпространението на вярата и прегражда заедно с другите обединени с Католическата черкова източни народи вражеските домогвания.

Приими, прочее о, присно Дево Марио под твоята особена защита моята родина. Посветявам ти я и ти я предавам. Бъди и занапред Представителница, Царица и Майка. В мое лице, в лицето на приятелите на моя народ и на целия Изток, тука пред тебе простряни, виж моята Родина, ридающа пред нозете ти, въздигни я Дево Марио и я постави на своето майчино сърце; прибери в Черковното католическо единство толкова души, които стенат, че се намират още извън него.

Амин[37].

В средата на 60-те години в пастирската работа на епископ Рафаил се поставил отново и все по-настойчиво напълно невъзможният в началото на това десетилетие въпрос за ритуалното публично отречение от православието. Тогава то предизвиквало големи затруднения при встъпването в съединената църква; както инородното католическо, така и българо-униатското духовенство най-често не настоявали за това, или като изключение се прилагалало т. нар. „отречение проформа“[38]. При него се обяснявало на новоприсъединените, че в гръцката църква са проникнали много заблуди и много неща в нея са противни на черковното учение, и че те трябва да се откажат от тези неща; тогава получавали опрощение, че някога са участвали в тези заблуди и обещават, че отсега нататък щели да следват и изповядат това, което учи истинската Христова Църква. Разбира се, и в средата на 60-те отречението пак трудно може да бъде постигнато като обичайна и ефективна практика при новооглашенията поради невежеството, боязливостта и

[37]Енорийски възглас. — Списание за Българската католическа енория „Успение Богородично“. София, г. V, № 55, юли-август.

[38]Викторен Галабер. Дневник..., 68-74.

неотделимото от тях непостоянство на новоприсъединените. И не само в средата на 60-те. В споменатия доклад на Паоло Пиерлинг от началото на 80-те години, както вече стана дума по-горе, се съобщава, че официално публично отречение от православието било изискано от владиката Нил Изворов само от петима кукушки свещеници[39]. През 1866 г. отречението се установява като задължително изискуемо условие за приемане в католичеството само от свещениците, от по-образованите и от смъртно болните[40]. Самото нареждане на тия три категории в една плоскост е впечатляващо — става дума за разбиращите и съзнателно встъпващи в унията (свещениците и образованите) и ония, които в житейски план повече не ще има какво да губят. Ясно е и това, че и трите категории не са многобройната част от съединяващите се с Рим. През същата година о. Галабер и монсеньор Р. Попов обсъждали отречението „проформа" да бъде последвано от „изричане с вяра" на формулата за отричане, дадена от Св. Официум (20 юли 1859 г.)[41], която е публикувана от авторите на бележките към отличното издание на дневника на о. Галабер, но поради важността на този текст в развитието на Католическата църква от източен обряд в България, я представям и тук.

> Аз (име), имайки пред очите си светите Евангелия, които докосвам със собствените си ръце, признавам, че никой не може да се спаси извън вярата, която изповядва, вярва, проповядва и учи светата католическа апостолска и римска църква; дълбоко съжалявам, че тежко съм грешил срещу тази вяра, защото роден извън Католическата църква, аз съм получил и признал доктрини, които са срещу нейното учение. Сега, просветен от Божията милост, изповядвам публично, че вярвам какво светата католическа, апостолска и римска църква, установена от Исус Христос на тази земя и се подчинявам на нея от цялото си сърце. Вярвам на всички въпроси, които тя представя на моята вяра; отхвърлям и осъждам всичко, което тя отхвърля и осъжда и съм готов да съблюдавам всичко, което тя ми заповяда. Особено изповядам публично, че вярвам в:

[39]Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония..., с. 171.

[40]Викторен Галабер. Дневник..., с. 376.

[41]Пак там, 210-212.

— Един Бог в три лица, божествени, различни и равни, а именно: Бог Отец, Бог Син и Бог Свети Дух;
— Католическата доктрина за въплощението, страданието, смъртта и възкресението на нашия Господ Исус Христос; хипостатичното съединение на двете натури, божествената и човешката; божественото майчинство на Мария и едновременно нейната девствена непорочност и нейното безскверно зачатие;
— Истинското присъствие, действително и съществено на тялото, съединено с духа и божествеността на Нашия Господ Исус Христос, в най-светото тайнство на причастието;
— Седемте тайнства, установени от Исус Христос за спасението на човешкия род, а именно: кръщението, миропомазването, причастието, покаянието, маслоосвещението, свещенството и женитбата;
— Чистилището, възкресението на мъртвите, вечния живот;
— Първенството не само като почит, но също така и като власт на римския папа, наследник на Св. Петър, принцът на апостолите и наместник на Исус Христос;
— Култа на светиите и на техните изображения;
— Авторитета на апостолските и църковните традиции и на Светите писания, които не трябва да бъдат тълкувани и разбрани, освен в смисъла, който е приела нашата Майка Св. Католическа църква;
— И всичко, освен това, което е установено и заявено от светите канони и вселенски събори, специално от светия събор в Тридент.
— Ето защо чистосърдечно и с твърда вяра ненавиждам и отричам всички грешки, ереси, секти противни на тази света, католическа, апостолска и римска църква. Нека Бог ми помага, както и светите Евангелия, които докосвам със собствените си ръце[42].

Също важна и далеч не така конфликтна формула била и тази на Символ верую; огледалната, позитивна страна на формулата за отречение от православието, съпътстваща ритуалите по преминаване към Католическата църква и трайно присъстваща в обичайната богослужебна практика. През 1862 г. папа Пий IX издал окръжно писмо до патриарсите, архиепископите и епископите от източните обряди,

[42]Пак там, 70-72.

утвърждавайки още веднъж единството на Христовото учение и свободата на многообразието в обрядите на източните католици. Конкретният пример, приведен в окръжното и препоръчан като аргумент в оборването на злонамерените слухове и обвинения срещу Св. престол в домогвания към латинизация на източно-католическите църкви, е свещенослужението на Мелетий Драмски при преминаването му в лоното на Католичската църква през същата година[43]. Като приложение към окръжното бил отпечатан и Символ верую, този Символ произнасъл и епископ Рафаил в деня преди ръкоположението си според установения ред; като важен текст, съпътстващ изграждането на Католическата църква от източен обряд в България, също привеждам „Символ верую" изцяло.

Изповедание на православната вяра

Верувам с една твърда вяра, и изповедувам сичкити и секи от членовети, които ги има в Символът на вярата, когото употребява Светата Римска Черкова, както следува:
Верувам в единаго Бога, Отец Вседържител, творец на небото и на земята, и на всичките неща, дето са видят и дето не са видят;
И в едного Господа Іисуса-Христа, единороден Сын Божи, роден от Отца пред всичките векове, Бог от Бога, светлина от светлина, истински Бог от истински Бог, роден ненаправен, единосъщен с Отца, и от когото сичките неща са направени; който заради нас, хората, и заради нашето спасение е слязъл от небесата и са е въплътил от Дух Свети и от Девица Марія, и е станал на човек; който са е разпел за нас на времето на Понтійскіят Пилат и е страдал и погребан и възкръснал в третия ден според Писанієто, и е възлезъл на небесата и седнал от дясната страна на Отца, и който пак ще дойде със слава да съди живите и мъртвите, и на който царството не ще има край;
И в дух свети, Господ, който оживотворява, който излиза от Отца и от Сына, който с отца на едно му са кланят и са слави; който е говорил чрез Пророцити;
И в Черковата, която е една, света, католическа и апостолска.

[43]Окръжно писмо на нашият Святи Отец Папа Пія IX към сичкити Патріярси, Архіепископи и Епископи от Источнити обряди в съобщение с Апостолският Престол, 8 април 1862 г.

Изповедувам едно само Кръщеніе за отпущането на греховете, и чакам възкреснуванието на мъртвите и животът на бъдещият век. Амин.

Верувам още, приемам и изповедувам сичко това, което светият вселенски Флорентiиски Събор е определил и обявил относително за съединението на западната и източната Черкова, сиреч:

Че Свети Дух е вечно от Отца и от Сына; че като съществува на едно от Отца и Сына, той има своето вещество и своето същество от единият и другият; и че той излиза вечно от единият и от другият като от едно само начало и чрез едно единствено въздишание, че израженiето на отците и учителите: Свети дух излиза от Отца чрез Сына, ще да каже и означава, че Сынът е, и той, както Отецът причина, според Гърците, а начало, според Латините, на съществуването на Свети дух. Че сичко, което Отецът има, той го е дал на Сынът, **като** го родил, освен да е Отец; и че Сынът да произвежда свети **Дух** е едно нещо, което Сынът приема вечно от Отца чрез своето вечно рождение. Най-после думити И ОТ СЫНА, вместени в Символът за да истълкуват и обявят истината, притурени са законно, разумно и за една нужда тогази неизбежна.

Верувам още, че в пшеничениият хляб със квас или без квас, телото на Iисуса наистина са освещава; и че свещениците требува да освещават същото тело на Господа или със единият или със другият хляб, съобразено с обичаят на тяхната Черкова западна или източна.

Подобно също, че ако човек умре в Божiята любов, наистина разкаян, но преди да удовлетвори Бога чрез достойни плодове на покаяніе за греховете от раденіе или нераденіе, неговата душа са очистюва след смъртта чрез наказаніята на Чистилището; че може да ѝ са олегчат тiя наказания чрез помощта на живите верни, сиреч: чрез служби, молитви, милостиня и други добри работи, които верните имат обичай да правят за други верни съобразно със черковнити правила; че душити на онiя, които подир кръщаванието си, не са направили съвсем никакво леке от грях, или които като са направили някое леке от грях, очистили са било в тоя живот, было в другия, както се каза по-горе, пріемат са завчас на небото и видят ясно същiят Бог Един и Троичен, едни обаче по-съвършенно от другите, по причина на различието на техните достоинства; но че душите на онiя, които умират в един действителен смъртен грях или в същiят първороден грях, слизат завчас в пъкълът за да са

наказуват там обаче с разновидни наказания.

Подобно най-после, че на апостолскіят престол и на римският Първосвещенник принадлежи Първенството на всичката вселена; че той е наследникът на блаженият Петра, Княз на апостолити, истинскіят пристов наместник, главата на сичката Черкова, бащата на сичкити християни и техен учител; че нему, римски Първосвещенник, в лицето на блаженіят Петра дала са е чрез нашият Господ Іисус Христос една пълна сила да пасе, нарежда и управлява вселенската черкова, както и това са съдържа дори и в актовити на вселенскити Събори и в светити канони.

Освен тія неща и онія, които са съдържат в предидущіят Символ на вярата, изповедувам и приемам сичко, което светата римска и апостолска Черкова е предложила и заповедала да са верува и да са пріема, според решенията на светіят и вселенски Трентийски събор, сиреч:

Възпріемам и пригръщам твърдо апостолскити и черковнити предания, и сичкити други запазванія и учрежденія на същата тая черкова.

Освен това възприемам светото Писаніе, според разумът, който дава и е дала севетата майка Черкова, на която пренадлежи да съди за истинскіят разум и за истинското изтълкуваніе на светите Писанія; и не ще го разумевам и тълкувам никоги инак, освен според единодушното съгласіе на светити Отци.

Изповедувам още, че също и истинско има седем Тайнства от новіят Закон, основани от Іисуса Христа, нашіят Господ, за спасението на човешкіят род, макар и сичкити да не са потребни за секи един. Те са: Кръщеніето, Миропомазаніето, Причащеніето, Покаяніето, Маслоосвещеніето, Ръкополаганіето и Бракът, които секо от тях дават благодатта и от които Кръщеніето, Миропомазаніето и Ръкополаганіето не могат да са повторят, освен със светотатство. Възприемам още и обичаите на католическата Черкова, пріети и потвърдени в тържественото извършваніе на гореказаните Таинства. Приемам и прегръщам сичките и секо от нещата, които са определени и прогласени в светіят Трентійски Събор, върху първородният грях и оправданието.

Изповедувам подобно, че в службата са прави една Жъртва истинна, собствена и умилостивителна, за живити и за умрелити; че в най-светото Тайнство на Причащеніето телото и кръвта са истинско, действително и веществено наедно със душата и със

божеството на нашият Господ Іисус Христос; и че става едно изменение на сичкото вещество на хлябът в негово тело и на сичкото вещество на виното в негова кръв, измененіе, което Католическата Черкова нарича пресъществленіе.

Изповедувам още, че Іисус Христос са пріема цял и истинно Таинство под едното или под другото на тия два видове.

Държа още, че има едно Чистилище, и че душите, които са задържат там помагат са от милостините на верните.

И че светіити, които царуват с Іисуса Христа, и те требува да са тачат и да са викат на помощ; и че те отдават молитвити си на Бога за нас и че технити мощи требува да са тачат. Потвърдявам твърде яко, че иконити на Іисуса Христа и Богородица, секоги Дева, както и на другити светіи, требува да са падят и държат, и че требува да им са дава чест и поклоненіе прилични.

Утвърждавам още, че силата на снисхожденіята (индулгенціити) е оставена от Іисуса Христа в Черковата; и че тяхното употребление е твърде спасително за християнският народ.

Припознавам светата римска, католическа и апостолска Черкова, за майка и учителка на сичкити черкови; и са заклевам и са обричам за една истинска покорност на римскіят Първосвещенник, Наместник на Иисуса Христа, Наследникът на Св. Петра, Князът на апостолити.

Изповедувам и пріемам още, без секо съмнение, и сичкити други неща оставени от преданіето, определени и обявени чрез светите канони и чрез вселенските Събори и особно чрез светіят и свещенніят Тренттійски Събор.

В същото време отсъждам, отфърлям и проклевам сичкити противни неща, сичкити ереси, каквито и да са, които са отсъдени, отфърлени и проклети от Черковата.

Това е верата, истинска и католическа, вън от която никой не може да се спаси, която аз изповедувам сега от сичката си воля, и която аз наистина държа. Заклевам са, обричам са и са задължавам да я държа и да я изповедувам, със Божията помощ, постоянно, небутнато, и на цело, до последното издишаніе на животът ми; и ще са грижа, колкото ще са държи от мене, да са проповедува, учи и пази от онія, които зависят от мене или от онія, които според службата ми, ще са дадат на моите грижи.

И тъй нека ми бъдат на помощ Бог и тія свети Божіи Евангелія[44].

Продължавайки темата за вътрешните противоречия като фактори в изграждането на Католическата църква от източен обряд на българите след преодоляването на кризата от началото на 60-те години, трябва да бъдат отбелязани напреженията, недоверието и конфликтите, натрупващи се между първите българо-униатски и инородните свещеници, дошли в помощ на българското присъединение. При българите това идело от присъщото на традиционната култура недоверие и подозрителност към всеки чужденец; при другите, особено при отците поляци, първоначалното несъзнаване на спецификата на българската среда, без това да бъде от моя страна ни най-малко поставяне под съмнение значимостта на тяхното дело или принизяване жертвите им за Съединената българска църква. Само един пример може да бъде намерението на о. Шарл (Игнаций Карол-Качановски), който с пристигането си в Одрин решил да служи славянска литургия без пеене; отблъскващо и необяснимо нововъведение за българите. „Изглежда — коментира о. Галабер — той отдава по-голямо значение на въпроса за литургията, към който се връща непрекъснато, отколкото на този за училището, което би трябвало да бъде основната му цел..."[45]

В средата на 60-те години вече при епископството на монсеньор Попов взаимното раздразнение между отците възкресенци и българите източни католици в Одрин било осезаемо и заплашвало да се разраства и по-нататък, особено и поради това, че самият епископ Рафаил не бил помирител, а пристрастна страна; епископът бил неприязнено настроен към тях, и то не без основание. В бележка от 27 март/15 април 1866 г. о. Галабер пише: „Монсеньор Рафаил... почти му се плаче... Преподобните отци Възкресенци не са обичани от българите, те отказват да се съобразяват с обичаите на страната. Преп. о. Тома не иска да прелива вино върху гробовете. Те се придържат много строго върху галицийските ритуали и отказват да приемат московските и цариградските, които смятат за еретични и схизматични. Искат да въведат обичаи, които отвращавали българите..."[46] На друго място по същия

[44]Окръжно писмо на нашият Святи Отец Папа Пія IX към сичкити Патріярси, Архіепископи и Епископи от Источнити обряди в съобщение с Алостолският Престол, 8. април 1862 г.

[45]Викторен Галабер. Дневник..., с. 150.

[46]Пак там, с. 212.

повод той пише, сега нарушавайки неутралността си: „...Макар да се признава изобщо, че българите, както всички ориенталци ненавиждат латинците, най-често се осъжда постъпката на преподобните отци поляци в Одрин, които обидили униатите за неща, които нямат толкова голямо значение.“[47]

Напрежението между българите-католици и поляците иде и по линия на ревността им от издигането на монсеньор Попов, кандидатурата на когото намират, че отстъпва на достойнствата на техните сънародници[48]. То стига дотам, че епископ Рафаил споделял с о. Галабер намерението си да ги отстрани; проучвал сам въпроса дали Пропагандата би се противопоставила, ако лично основял училище, вероятно да избегне зависимостта на своето дело от образователните усилия на поляците сред българите в Одрин; дали пропагандата би отпуснала средства и монаси, които да ръководят това училище и т. н. В отговор на епископа и като съвет, надмогващ този конфликт, о. Галабер предложил нещо изключително ценно: „...преди всичко — казва той — да се погрижите всяко село, което се обяви за униятско, да има църква и свещеник, след това да се заемете с подготовката на учителите; особено важно би било да се създаде религиозна общност на братя и сестри учители и учителки“[49]. Вниманието на о. Галабер към учителството било трайна линия в неговото разбиране за укрепване на Католическата църква от източен обряд в България[50]. Като стратегия, това е блестящо, проникновено разбиране на българските нагласи от Възраждането и схващане на училището като истински път към просветената вяра и националното самосъзнание. Обаче условията, при които възниква Католическата българска църква от източен обряд, многобройните ѝ неприятели, кризата, съпътстваща ранната ѝ история, превратностите на българското историческо развитие и необходимоста от постоянно нановоустрояване, с една дума винаги надделяващите повелителни нужди на момента над далечното начертание — всичко това пречело създаването на такава религиозна общност да застане в средата на вниманието при изграждането на Църквата от това време.

[47]Пак там, с. 246.
[48]Пак там, с. 252.
[49]Пак там, с. 278.
[50]Пак там, с. 484.

Може да се каже, че напрежения възниквали и във връзка с деянията на латинското духовенство, не винаги разбиращо мисията на Католическата църква от източен обряд сред българите, водено в действията си от висотата на своето съзнание за прослава на вярата и за мисията на своя собствен орден. Отец Галабер, мислейки върху просветното дело на отците лазаристи в Солун, веднъж подразнен пише за училището им, където се обучавали 20 български деца на собствения им език, че общата стратегия на тяхното образование в последна сметка била положена върху френския. За децата се грижели четири сестри, двамина полски свещеници служели литургия за тях, но: „...те полатинчват тези българи, които почти никога не виждат своите свещеници да служат литургия и не се причестяват никога от тях. Дали тази латинизация е благоприятна?" — с такъв реторичен въпрос завършва неговият коментар върху случая[51]. Пак във връзка с този проблем той съобщава и за недоволството на селяните източни католици в Ениджевардарско от неспазването на православните пости от някои латински свещеници, и че не учели децата на „български церемонии"[52].

В споменатата вече статия от 1870 г. в списание „Mission catoliques", *Кратка история на съединените българи*, с директността на прякото впечатление е отбелязано: „Нещо, на което трябва да се държи също сметка, това е инстинктивното отвращение на схизматиците спрямо чужденците — католически свещеници. Така се обяснява, че мисионерите от латински произход трудно са приети, дори и когато са приели славянски обряд. Дълги години ще са необходими, за да се премахнат тези предубеждения, обикновено поддържани от схизматическото духовенство. И тъй мисионерите с латински произход могат да имат съвсем ограничена дейност. Тяхната помощ трябва да се насочи главно към училищата и семинариите и ако умеят да се съгласуват с властта на владиката и да не се вмесват никак във външното управление, те ще упражняват истинска деятелност, те ще допринесат по един твърде ефикасен начин за обръщането на българите, като осигурят добри учители за училищата и образовани свещеници по отношение на

[51]Пак там, 334-336.

[52]Пак там, с. 440.

науката и свещеническите добродетели. Изглежда да е дошло времето да се помисли за откриването на една българска семинария..."[53]

До края на XIX век подобни конфликти между духовенството, неизбежни за ранната история на Църквата, се преодоляват; първото, което имат да споделят вече свикналите със ситуацията на Изток инородни свещенослужители, е да предупредят новопристигащите за спецификата на българската среда и вредата от всяко прекалено и прибързано усърдие. „Моля ви се, не губете никога кураж, защото тук в Ориента се успява рядко и с мъчнотии..." — четем в едно от писмата на сестра Целина Божецка[54].

[53]Цитатът от тази статия е в превод на отец Велик, поместен в неиздаден негов ръкопис със заглавие *Беседи из историята на присъединените българи католици*. Много неща в тази анонимна статия дават основание да се подозира авторството на о. Галабер.

[54]В Малко Търново преди 44 години. Първите монахини възкресенки в България. — Истина, № 812, 16. VIII. 1940.

ГЛАВА V

Католическата църква от източен обряд след главенството на епископ Рафаил до Балканските войни (1876-1912 г.)

Епископ Рафаил Попов управлявал българския източно-католически викариат 11 години и три месеца. На 23 февруари 1876 г. с последна бележка в дневника си отбелязал литургията, която служил сутринта на този ден. Сетне, в добро здраве и бодър поел към меджлиса, където бил поканен редом с други представители на гражданството, като представител на българо-католическата общност, да говори пред дошлите в Одрин да прилагат някакви си реформи султанови комисари[1]. При връщането си, сломен телом, имал сили само да каже на своите приближени, че във вилаетското управление бил почерпен с черешово сладко. Починал още същия ден. Българо-униатското предание носи убеждението за неговата неслучайна и предумишлена смърт, отдавана, както много злодеяния през Възраждането, преимуществено на гърците[2]. Това убеждение се подсилва от обстоятелството, че неговият

---

[1]Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на Българската католическа църква..., с. 172.

[2]Т. Т. Рафаил Добрев Попов. Главен епископ на българо-униатите в Одрин. — В: Стрелча 1876. Издава читалище „Просвещение", с. Стрелча, Панагюрско, 3. V. 1946. В некролог на Одринската мисия на отците Успенци от 28 февруари/11 март 1876 г. по повод смъртта на епископа о. В. Галабер пише: „Н. В. Пр. Рафаил Добрев Попов го няма вече. Той получи ненадейно удар, понеделник 23 февруари/6 март, в митрополията си, към 4 часа след обяд. Смъртта му бе моментална...". — В: О. Велик, Беседи из историята на присъединените българи католици (непубликуван ръкопис). Споменавам писаното от о. Галабер, първо, поради близостта му до епископа (макар че точно в момента на смъртта той не бил в града) и, второ, поради това, че преди да приеме духовното поприще о. Галабер завършил медицина, дори защитил и докторат.

брат Софроний, мислен да бъде заместник в управлението на българо-униатските дела, умрял внезапно на 19 май 1876 г. със същите симптоми[3].

Погребението на епископа било едно от трайно останалите в историческата памет на съединените българи скръбно и същевременно величествено събитие, проява на вътрешното единение на общността, показ на вярата им, обет пред паметта на покойния непрежалим млад йерарх. Покойният, според древния източен обичай, бил изложен на поклонение седнал във владишкия си трон, с епископска корона, облечен във всичките си архиерейски одежди, с опрян на дясното рамо архиерейски жезъл, със Св. Евангелие в ръце. Погребението било на 25 март; шествието водели гавазите на френския и италианския консули, следвани от сестрите облатки на Успението и децата от техните училища, децата от подготвителния алуминат, децата от пансиона в Караагач и учениците от гимназията на отците Възкресенци. След тях идело многобройно духовенство от двата обряда, предшествано от другия български източно-католически епископ Нил Изворов; носилото с тялото на покойния, после консулите в града на Испания, Белгия, Италия, Австрия, Франция, безчетно множество верни, граждани, придошли от околните села и от цялата Империя. Епископът бил погребан в страничния олтар на одринската източно-католическа епископска катедрала „Св. Илия", където служил приживе[4]. Величието на този траурен празник не било случайно; придошлите ясно разбирали, че се прощават със същинския основоположник на традициите в Католическата източна църква на българите.

Д-р М. Аксунов известява, че за приемник на покойния епископ бил избран от народа и наскоро одобрен от правителството свещеник Иван Ваклидов. Последният обаче отказал високата длъжност, намирайки епископ Нил Изворов по-достоен за наследник Рафаилу[5]. Как се стига до избора на о. Ваклидов и какви са били основанията му да се откаже от тази чест, това кратко и почти легендарно сведение не пояснява, но факт

[3]Светлозар Елдъров. Униатството в съдбата на България..., с. 28.

[4]В: О. Велик. Цит. съч., с. 36.

[5]Д-р Михаил Иванов Аксунов. Цит. съч., с. 193.

е, че от средата на 1876 г. начело на униатите в България застанал епископ Нил.

Роден бил в Русе през август 1823 г. На 21 ноември 1842 г. влязъл в манастира Кокош (Тулчанско), където пребивавал до 1862 г. В тази година бил ръкоположен за свещеник от русенския гръцки владика Дионисий в епархийското средище. Там и останал като енорийски свещеник и там бил въздигнат в архимандритски сан. През 1858 г. бил назначен за протосингел в епархията на гръцкия владика Синесий. След изгонването на последния, станал началник на българската община и дейно подел българската страна в църковно-националните борби[6]. През 1872 г. бил поканен от екзарха в Цариград и ръкоположен в епископски чин на 8 юли 1873 г. с титла Смоленски. В началото на следващата година го проводили в Солун в помощ на устрояването структурите на Българската екзархия по тия места. Нил заминал без необходимото формално правителствено разрешение, което предизвикало и протестите на Високата порта, както и настоявания от нейна страна пред екзарха за отзоваването на владиката. Епископ Нил отказал да се подчини.

Тази ситуация била ключова за неговото обръщане в католичеството. Отказът му има сложни, без съмнение, родолюбиви подбуди и е свързан с неясното положение на множество български общини в Македония в процеса на отделянето им от Гръцката патриаршия и преминаването им към Екзархията. Патриарх Кирил говори за широко разпространен тъдява слух, че Екзархията подготвила споразумение с Патриаршията, според което следвало да се откаже от позициите си в Македония за сметка на други някакви придобивки[7]. Слухът ще е имал за реална основа позицията на руския посланник в Цариград генерал Игнатиев, който бил въздържан по въпроса за разширението на екзархийското ведомство в Македония, тъй като все още се надявал, че неговото посредничество би довело до искрено българо-гръцко църковно разбирателство[8]. Страхове

[6]Пак там., 193-194.

[7]Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония след Освободителната война (1879-1895). С., 1968, с. 167.

[8]Кирил, Патриарх Български. Принос към българския църковен въпрос. Документи от австрийското консулство в Солун. С., 1961, 27-28.

от подобни начертания се ширели още отпреди схизмата; всъщност изпращането на епископ Нил трябвало да подейства за потушаването им. Но слухът изглежда ще да е хващал вяра, и то много, защото в началото на 1874 г. искането за отзоваване на епископ Нил било прието като знак за екзархийско-патриаршеското споразумение, което накарало шест общини (Солунска, Дойранска, Воденска, Кукушка, Срумишка и Малешевска) да възстанат против подобна спогодба, а три от тях (Солунска, Воденска и Кукушка) поискали върху пределите им да се учреди нова епархия и епископ Нил да бъде неин митрополит. На тази ситуация бил основан неговият отказ да се завърне в Цариград, и тя го свързва с борбите за църковна самостоятелност на българите по тия места[9].

Както и други път е бивало в решимостта си на крайно действие, общините се обърнали към английския посланик в столицата, за да бъдат приети в Англиканската църква начело със своя епископ, което да гарантира самостоятелността им и тяхната неприкосновеност пред лицето на Патриаршията. Отказът на англичаните накарал съпротивляващите се да се обърнат към монсеньор Р. Попов, който отвърнал положително на питанията им за присъединение към Рим и изискал писмено заявление отстрана на епископ Нил за желанието му да встъпи в унията. Това е накратко историята на неговото приемане в католичеството, но историята му е само симптом на новото разрастване на униатството в Македония от средата на 70-те години, продължило приблизително до средата на 90-те на XIX век. Тенденцията към разрастване на унията се улавя още непосредствено след дръзкия избор на трите общини и техния епископ; това констатира споменатият вече във връзка с други събития П. Р. Славейков, сега проводен в Солун като екзархийски наблюдател на произтичащото. В два свои доклада Славейков сочел като основна причина за унията неразрешимостта на българо-гръцките отношения, слуховете за споразумения с Патриаршията и препоръчвал бързи мерки[10].

В края на зимата на 1874 г. епископ Нил, вече униат, отпътувал

---

[9]Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония след Освободителната война (1879 1895). С., 1968, с. 167.

[10]Кирил, Патриарх Български. Принос към българския църковен въпрос...., с. 31

за Цариград, поради невъзможността му да остане в пределите на диоцеза си без съответното емирнаме (заповед) и продължаващите настоявания на турското правителство за оттеглянето му. Пристигналият в столицата от Одрин монсеньор Рафаил Попов предприел поредица дипломатически срещи и разговори за уреждането на това положение. През февруари се срещнал с висшестоящият в йерархията на турското външно министерство Рашид паша, в началото на март с австрийския посланник граф Лудолф, все с молби за посредничество и подкрепа за разрешение епископ Нил да се завърне в епархията и поеме длъжностите си. В това време той и официално приел католичеството — на 11 април 1874 г. в западно-католическата катедрала в Цариград пред временно управляващия апостолическата делегация Милани той дал публично изповедание на вярата си[11]. Действията на епископ Попов се сдобили с успех едва в края на годината, и то не в полза на епископ Нил; на Попов било издадено позволение като глава на униатите да навести македонските си пасоми. Епископ Нил останал да живее уединен живот в Цариград, в Бенедиктинския манастир, отбивайки заплахите и обещанията на бившите си съверци и настоящи неприятели.

През декември 1874 г. монсеньор Попов пристигнал в Солун за да се ориентира върху новите перспективи в развитието на подхванатото там движение за присъединение към Рим. Позволението на местните власти за придвижване из този вилает било със строго фиксирани места за неговото посещение. Главата на българо-униатите посетил Солун, Енидже-Вардар, Дойран и Кукуш. Най-добре нещата се развивали в Кукуш, където от общо 1500 семейства, 1300 — 1400 приели унията. Обиколката на епископа не могла да завърши, според както той имал намерения. Тя била прекратена по обвинения отстрана на правителството към него, че давал обещания за покровителство, в случай, че преследваните от властите и нуждаещи се от такова встъпят в унията. Разследвания и изяснения по тези обвинения не били проведени; епископ Рафаил, солунските лазаристи и австрийският консул в Солун фон Каири обясняват това решение с руска намеса в правителствените работи[12].

[11]Свещ. А. Славов. Цит, съч., с. 206

[12]Кирил, Патриарх Български. Принос към българския църковен въпрос..., с. 41.

По време на погребението на духовния глава на българите източни католици през 1876 г. в Одрин, като втори в йерархията на Църквата, епископ Нил оглавявал траурното шествие; после и останал известно време в този град. С декрет на Св. Седалище от 5 септември 1876 г. бил назначен за епископ на съединените българи. Не след дълго заминал за Цариград във връзка с осветяването на новопостроената българо-униатска църква на Галата „Св. Троица". В столицата бил приет радушно в средата на влиятелното ново мирско българо-униатско ядро и местния униатски клир, представяни от бившия преподавател по български език в българо-католическата гимназия в Одрин, писател и публицист, Георги Голчев от Калофер и от о. Стефан Никита, свещеник в българския източно-католически храм в столицата, стар и най-верен сподвижник на основоположника на аскетическите традиции сред съединените с Рим българи отец Панталеймон. С тях и с други сънародници, съставляващи представителство на общността, епископ Нил посетил, вече в качеството си на български източно-католически духовен глава, апостолическия делегат в Цариград Н. В. Пр. Антонио Мария Грасели (управлявал делегацията във времето от 1874 до 1880 г.), френския посланник граф Бургоан, армено-католическия патриарх А. Хасун, висши турски сановници и европейските дипломати. На 21 септември 1876 г. в западната католическа църква в Галата епископ Нил произнесъл тържествено на черковно-славянски вероизповеданието на папа Урбан VIII за източните католици. Тържествената му клетва завършила ритуалите по неговото епископско въведение начело на Българо-униатската църква. През ноември с. г. имперското правителство издало необходимия берат, официално признаващ правата му на духовен предстоятел на съединените българи[13]. Промяната в политическата конюнктура, Сръбско-турската война, Априлското въстание, Цариградската конференция, зреещата Руско-турска война променили отново отношението на правителството към българите източни католици[14]. Владиката Нил се завърнал в досегашното епископско седалище Одрин, но след кратък престой

[13]Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на Българската католическа църква..., с. 194.

[14]Кирил, Патриарх Български. Принос към българския църковен въпрос..., с. 43.

отпътувал за Македония през март 1877 г. Съпричастието му към църковно-националните борби на българите от тия краища било причината да превърне в постоянно място на пребиваването си големия източно-католически център в Македония Кукуш, град свързван с обръщането на самия владика в католичеството[15], при все че формално Одрин оставал епископско средище. По време на Руско-турската война (1877-1878 г.), епископ Нил резидирал в Цариград, както и всички предстоятели на немюсюлманските общности в Империята[16].

Краят на 70-те години на XIX било времето, в което епископът се отдал изцяло на мисли за доброто устрояване на епархията си; пред един апостолически наблюдател тогава споделил намеренията си да се въздигне църковен дом в Солун, който да бъде постоянно местопребивалище на неговия викарий и на мирския предстоятел; да бъде организирана семинария за подготовка на свещеници в крепостта на униатите в Македония — Кукуш; да построи свой параклис, където да служи ежедневно, та по неговия пример да правят това и свещениците и мн. др.[17] Тогава епископът говорел също и за необходимостта да се назначат негови викарии в главните градове на империята — Цариград, Одрин и Солун, които да го представляват пред местните имперски власти. За дейността му от добрите години на неговото епископство се изтъква успехът да привлече към унията в Кукушко и Воденско 3 442 семейства от 36 селища; да организира поддържането им от 36 свещеника и един дякон, както да устрои 25 училища и подпомогне строителството на множество църкви[18].

В началото на 80-те години обаче в поведението му настъпил обрат; обезсърчен от невъзможността да намери подходящи лица за свои пълномощници сред подведомствените си, изоставил намерението си да назначи свои викарии[19],

---

[15]Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на Българската католическа църква..., 193-194.

[16]Пак там., с. 194.

[17]Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония..., с. 173.

[18] Свещ. А. Славов. Киевският затворник Архиепископ Йосиф Соколски..., с. 207.

[19]Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония ..., с. 179.

напуснала го ревността към просветата на верните и пр.; според точните думи на ръководителя на апостолическата делегация в Цариград, монсеньор Винченцо Ванутели, Нил добил вида на човек „всякога затворен в своето абсолютно мълчание“[20]. Епископ Нил дори се съпротивлявал на повелителната необходимост да се завърне в епархията си от Цариград в началото на 80-те години, като се оправдавал, че за заминаването и устрояването му за постоянно в Солун били необходими много средства, поради ориенталския обичай с встъпването в диоцеза си епископът да раздава щедри подаяния на държавни чиновници, а често и на съвсем случайни лица; жестове, без които делото му било обречено на неуспех. От това време унията в Македония навлиза в период на застой, не без вина и на бездеятелната позиция на епископ Нил. Тя била очевидна за всички, защото критични бележки към епископа идели от всички страни — както отстрана на висшестоящите в йерархията на Църквата в Османската империя, така и от най-дейните и страдащи искрено за делото източно-католически духовници — о. Епифаний Шанов, о. Стоян Мокрев и др.[21]

В средата на 1881 г. апостолическата делегация стигнала до мисълта за преобразования в устройството на Католическата българска църква от източен обряд, подбудени от необходимостта да се активизира източно-католическия клир в укрепване на Църквата и защита на верните, както защита и на постигнатото дотук като цяло. Според патриарх Кирил, основният подтик за това идел от поведението на епископ Нил и последствията от него за унията; планът, обмислян и уточняван и през следващата 1882 г., предвиждал въздигането на епископа в архиепископски сан със седалище в Цариград и назначаване на енергични викарни епископи в главните европейски турски вилаетски градове Одрин и Солун[22]. Глобалната теза на патриарха, с която обяснява преобразованията от началото на 80-те години на XIX век, е изградена на логика, според която делегацията намирала, че интересите на унията изисквали въздигането на епископ Нил най-вече поради опасения да не бъде докачено честолюбието му, което можело много да ѝ

[20]Пак там, с. 190.

[21]Пак там.

[22]Пак там, 193-194.

навреди. Въздигането било осъществено въпреки всеобщото недоволство и противоречивите до абсурдност подозрения към него веднъж в панславизъм и тайни връзки с Екзархията, други път в политически контакти с Австро-Унгария, основани на личната му заинтересованост; патриархът намира, че въздигането му на по-висок пост би го задържало в полза на източно-католическото дело и същевременно изолирайки го, би дало поле за работата на по-младите и енергични духовни водители[23]. Подобна теза има подтекстови внушения за постоянните и непреодолими раздори в униатските среди, каквито междувпрочем се отправят във всички изследвания от православното гледище, към което принадлежи и сам патриархът.

Без да се разпростирам тук нашироко, само ще отбележа, както имах случай и по-горе да пиша, че множество вътрешни сблъсъци имат и градивни последици, дори когато остротата им понякога бива непреодолима. Но преобразованията в Католическата българска църква от източен обряд по това време, дори и да стоят във връзка с казаното от патриарха, мисля че се разполагат в един по-широк контекст. В началото на 1883 г., по времето на папа Лъв XIII, Св. Седалище променя статута на Никополската епархия; отделя Влашко от юрисдикцията на Никополския владика и дава на тия земи статут на самостоятелна архиепископия; за първи Букурещки архиепископ бил назначен дотогавашния Никополски владика монсеньор Паоли, а за духовен глава на вече побраната само в политическите граници на княжеството Никополска епархия бил ръкоположен на 3 май с. г. монсеньор Иполит Луи Агосто, дошъл като мисионер от ордена на пасионистите в България още през 1867 г.[24] Все в същия реформен план през 1883 г. се променил статутът и на католическите мисии в Бургас и Варна. През 1857 г. монсеньор Мусабини, Смирненски архиепископ и временен цариградски Апостолически провикарий, решил двете мисии във Варна и Бургас да се предадат на Ордена на капуцините, като се съединят с Требизонската капуцинска мисия, работеща по азиатския черноморски бряг. Поради

[23]Пак там, 166-194.

[24]Свещеник А. Марков. Дейността на пасионистите в България. — Истина, 20. V. 1931, № 3

политическото положение на България след 1878 г., в началото на 1883 г. Конгрегацията на „Propaganda Fidei" отделила Варна и Бургас от Требизонската мисия и зачислила Варна към Никополската епархия (тогава в Княжеството), а Бургас към Софийско-Пловдивската (тогава в Източна Румелия)[25]. Тези преобразования са без съмнение съобразяване с реалностите, установени върху владенията на бившата Османска империя след Берлинския конгрес, съобразяване с новите национални граници, изграждащи и новата геополитическа действителност в Югоизточна Европа. Над съображенията, засягащи нейния вътрешен живот, в общ план преобразованията в Католическата източна църква на българите са също част от този процес.

Към подобна аргументация за необходимост от преустройство могат да се добавят и чисто прагматичните съображения, идещи от неудобствата да се ръководи Църквата и гражданските дела на българо-униатите от един център поради разстоянията, несигурните пътища и потребността от постоянни грижи за новооглашените при често изменчивата конюнктура в Империята, особено след повторното разрастване на унията от средата на 70-те години.

И така в резултат на тези преобразования като апостолически администратор на съединените българи с архиепископски сан и седалище в Цариград, начело на Католическата църква от източен обряд на българите бил въздигнат нейният досегашен духовен глава Нил Изворов. В старото епископско седалище Одрин, с чин титулярен Хевронски епископ за апостолически наместник за българите източно-католици от Тракия и свободните български предели (Източна Румелия и Княжеството) на 7 април 1883 г. бил избран дотогавашният мирски свещеник и канцлер на епископ Нил в Цариград Михаил Петков[26], назначен с декрет на папа Лъв XIII от 10 април с. г.[27] Епископ Михаил Петков бил роден в Одрин на 24 октомври 1850 г. Завършил

[25]О. Антоний Йовчев. Кратки исторически данни за Бургаската католическа мисия. — Истина, 3. VII. 1935, № 10.

[26]Д-р М. Иванов. Една забравена годишнина. — Истина, 17. XII. 1930, № 30.

[27]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев, Апостолически Екзарх, или записки върху най-новата история на Апостолическата екзархия в България. Село Куклен, 1973 (непубликуван ръкопис), с. 29.

богословското си образование в Рим в началото на 70-те години и бил ръкоположен за свещеник през юни 1873 г.[28] Според о. Купен Михайлов, епископ Петков с друг папски декрет от 11 април 1883 г. бил назначен за временно управляващ и солунската епархия. В епископско звание той тържествено бил ръкоположен от архиепископ Изворов на 23 април 1883 г. в Цариград.

В хода на промените през юни 1883 г., за апостолически наместник в Македония със седалище Солун бил назначен свещеник Лазар Младенов от обществото на отците лазаристи. Възпитан от дете в традициите на латинския обряд, преди встъпването си в длъжност той приел източния и бил ръкоположен за титулярен Саталски епископ в Цариград на 24 юли/6 август 1883 г. от архиепископ Изворов в съслужение с гръцкия униатски владика Вениамин Евсевиадис и Хевронски Михаил Петков. Пак според о. Купен Михайлов, който се позовава на дати и документи, но за съжаление без да укаже своя източник, доста по-късно, едва на 12 юли 1888 г. епископ Л. Младенов бил назначен официално за самостойно управляващ солунската епархия[29]. Според друг източник биографичните щрихи на епископ Младенов имат такъв изглед: Роден бил в Банско, баща му поп Димитър служил не само като свещеник, но и като учител в родното си село, и както бивало в ония времена твърде често, поддържал училището в своя дом и със собствени средства. Поп Димитър държал връзка с Драган Цанков и пращал дописки на в. „България". От бащиното си училище бъдещият епископ отишъл във френското училище на отците Лазаристи в Солун, а с тяхна подкрепа после и във френския колеж на същите отци в Цариград. Неговата дарба за учение му помага да бъде проводен от наставниците си в туринската гимназия във Франция, а след завършването ѝ, с духовното му просветление, продължава и по-нататък във висшата духовна академия на отците Лазаристи в Париж. След нейното успешно завършване бил ръкоположен в първи духовен чин от тогавашния архиепископ на Париж. През юни 1878 г., като вещ

[28]Свещ. Андрей Славов. Киевският затворник архиепископ Йосиф Соколски..., с. 207.

[29]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев, Апостолически Екзарх..., с. 29.

в българските работи, съпровождал френския представител на Берлинския конгрес. Същата година бил изпратен да преподава в Цариградския колеж Сен Беноа, но скоро приел свещеническото поприще и служил на съединените българи в Солун. Във връзка с административното преустройство на Католическата църква в България през 1883 г., в началото на 1884 г. бил удостоен с покана за лична среща с папа Лъв XIII в Рим, където, според този негов биограф, било потвърдено назначението на 28-годишния епископ за апостолически наместник за българите-католици в цяла Македония със седалище в Солун; прецедент, който би се окачествил като рядък и необичаен за традициите на Католическата църква, ако не се мисли за изключителните достойнства на младия владика[30]. За него френският консул Лакретел писал: „Монсеньор Младенов, който се отличава не с обикновена интелигентност, със съвършена въздържаност, постоянен, същевременно сръчен и с пълен такт, ще привнесе в изпълнение на своето дело ценнни качества."[31] През неговото епископство в края на 80-те години унията в Македония стигнала своя апогей. Епископ Младенов със свои средства и с добити от неговата енергия и инициативност помощи уредил в епархията си много училища, както и непълна гимназия в Кукуш[32]. През 1890 г. инициативността му довела до полагане на основния камък на българо-католическата катедрала в неговото архиерейско седалище. Церемонията впечатлила обществеността в града и населението от околностите; консулите не пропуснали да отразят в докладите си мащабите на събитието като добър знак за перспективите на унията[33].

Новоназначените Михаил Петков и Лазар Младенов били първите униатски владици с възпитание, добито в утвърждаващата се българо-католическа традиция и с образование,

---

[30] Константин Г. Молеров. Из културното и общественото минало на българите в Банско. – Македонски преглед, 1933, № 4, 123-144.

[31] Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония..., с. 622.

[32] Константин Г. Молеров. Из културното и общественото минало на българите в Банско...

[33] Кирил, Патриарх Български Принос към униатството в Македония ..., 620-622.

получено в католически висши богословски училища. Те били от така чаканото поколение църковни строители, чиято убеденост във вярата, образованост и енергия щяла бъде от основно значение за устоите на Източно-католическата църква в изпитанията през последвалите десетилетия.

Наивно би било да се мисли, че административно-управленческото преустройство в църквата би решило отведнъж всичките ѝ проблеми. Основна пречка пред нововъздигнатите владици били трудностите им по придобиване на султански берати, за които по друг повод бе споменато по-горе. В края на 80-те години мъчнотиите идели от новата фаза на затопляне в българо-турските отношения, особено от времето на Стамболовия режим, където централен пункт в тези отношения били бератите за екзархийските митрополити в Македония. Затова и берати на източно-католическите епископи били издадени едва през 1891 г., година след издаването на бератите на охридския и скопския екзархийски владици. Католическото предание пази добър спомен за Стамболов, в основата на който трябва да бъдат търсени симпатиите на съединените българи към неразположенията на този държавник към Русия, винаги толкава враждебна към тяхното кредо. Д-р Аксунов известява, че на въпроса към Стамболов защо не полагал усилия за берати на екзархийски владици в Солун и Одрин, последният отвръщал кратко „Аз там имам български владици“[34]. Лошото било, че от самата Екзархия не гледали така на тоя въпрос. От друга страна, сериозни затруднения епископ Младенов имал при утвърждаването си в епархията, първо, поради съпротивата на архиепископ Изворов срещу всякакви промени, както в бившата му подведомствена македонска епархия, така и в Църквата изобщо, а също затрудненията му идели и отстрана на верните в епархията, особено на тия от Кукуш, встъпили в унията с владиката Нил и него приемащи за единствен гарант на правата им като източни католици[35].

В средата на 90-те години на XIX-то столетие Католическата църква от източен обряд преживява и по-тежки сътресения, имащи неблагоприятни последици за нея и за общността на

[34]Д-р Михаил Иванов Аксунов. Цит съч., с. 110.

[35]Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония..., 296-298.

съединените с Рим българи. Автори от страната на българо-униатското предание говорят за „вътрешна криза“[36], но причините за произтеклото в последна сметка не са само вътрешни; общият контекст на сътресенията от това време са укрепените позиции на Екзархията, ограниченията и притесненията на съединените с Рим българи както от нейна страна, така и отстрана на отоманското правителство и Гръцката патриаршия. Всичко това е общият фон, в който отстъпленията на епископ Младенов през есента на 1894 г. и на архиепископ Изворов през пролетта 1895 г. допълнително сгъстяват мрачните тонове.

В изследванията на патриарх Кирил причините за отстъплението на епископ Младенов се свързват най-напред с недоразумения между него и солунските лазаристи във връзка с финансовите им взаимоотношения. Това довело до напускането на епископската катедра от монсеньор Младенов и отзоваването му от длъжността от турското правителство в края на октомври 1894 г. След съгласуване с апостолическата делегация Високата порта определила за негов приемник, като наместник за българокатолиците в Македония, отец Епифаний Шанов, роден на 18 октомври 1849 г. в Казанлък; Шанов бил посветен във владишки сан на 23 юли 1895 г. с титлата на Ливийски (в някои източници Левкийски) епископ[37]. Но да се обърнем отново към случая с епископ Младенов. Френският консул в Солун, Аното, съобщава на своя външен министър на 16 ноември 1894 г., „...че след постигането на спогодба между клона на отоманската банка и българо-униатската общност по повод на дълга, сключен от монсеньор Младенов, този бивш прелат снощи напусна Солун на път за Цариград“[38]. С други думи, епископът оставил поста си с уредени сметки. Но явно освен това има и друго неясно и позволяващо единствено предположения, което засега само би могло да обясни следващите му неочаквани ходове. В началото на декември 1894 г. Лазар Младенов се обърнал с молба към Св.

---

[36]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев, Апостолически Екзарх..., с. 30.

[37]Истина, 9. III. 1932, № 41. О. Купен Михайлов съобщава 8 септември 1895 г. за дата на посвещението му в епископски чин. Епископ Шанов умира на 17 февруари 1940 г.

[38]Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония..., с. 638.

Синод в София да бъде приет в православието. Молбата била веднага одобрена с постановление от 8 декември с. г.[39] Отец Михайлов говори във връзка с това дори за отлъчването на епископ Младенов от папа Лъв XIII с декрет от 8 април 1895 г.[40]! Детайлното и точно изяснение на този важен за Католическата църква от източен обряд в България епизод тепърва предстои, но към всичко това не ще да е без отношение съпричастността на епископ Младенов към национално-освободителните начинания на българите в Македония от това време. Константин Г. Молеров пише, че през 1893 г. благодарение на личното си познанство с Кямил паша, епископът освободил затворените за бунтовничество разложки учители, а в следващите години и мнозина други деятели, без оглед на вероизповеданието им[41]. За о. Михайлов недоразуменията със солунските лазаристи направо идели от връзките му с българо-католиците от революционните чети в Македония от това време. Разкаян и встъпил наново в католичеството, през 1896 г. Л. Младенов заминал за Рим. Първоначално имал служба на съветник по източните въпроси. Запазвайки това звание, в началото на века бил назначен за поддиректор на Ватиканската библиотека, директор на която по онова време бил бъдещият папа Пий XI. За 18 години на този пост редом с другото написал и книга върху историята на България въз основа на непубликувани документи от подведомствената му библиотека, останала неиздадена[42]. По данни на д-р Хр. Ив. Драгов, той починал през време на Европейската война[43].

През пролетта на 1895 г. след дълги колебания и архиепископ Нил подал молба до Св. Синод да бъде приет наново в Православната църква[44]. Разбира се, между мотивите на единия и другия няма връзка; нещастното съвпадение на двата прецедента болезнено

[39]Пак там, с. 373.

[40]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев Апостолически Екзарх..., с. 31.

[41] Константин Г. Молеров. Из културното и общественото минало на българите в Банско...

[42] Пак там.

[43]Д-р Хр. Ив. Драгов. Добротворното дело на отец Йосиф Алоати и на сестра Еврозия Алоати, основатели на Обществото на сестрите евхаристинки. С., 1939, с. 69.

[44]Кирил, Патриарх Български. Принос към българския църковен въпрос..., с. 168.

засегнало Църквата и в историческа перспектива е много важно те да бъдат обяснени. Макар и неясни докрай, ако около събитията във връзка с епископ Младенов прозират крайности, подбудени от случайна импулсивност, за която говори в последна сметка и разрешението на неговия случай, какво стои зад отстъпничеството на духовния глава на съединените българи през 1895 г.?

Непосредствено след Руско-турската война Конгрегацията за пропаганда на вярата проводила като свой емисар с поръчение за обзор и оценка на българо-униатското дело в Империята след преживените изпитания по време на войната Паоло Пиерлинг от ордена на отците йезуити. Докладите му от есента на 1879 г. дават важни сведения за личността на дядо Нил и особено за основанията на неговите действия като католически йерарх. Ако не броим няколко фрагмента, които не дават много, от архиепископ Нил не са останали текстове, по които да съдим за убежденията му и тяхното развитие; без да прави централна теза в докладите си от една особеност в работата на епископ Нил, Пиерлинг схванал главната връзка, която епископът правел, от една страна, между необходимостта от покровителство над българите пред имперското правителство и пред Патриаршията и, от друга — унията в Македония, особено след като на екзархийска закрила тогава не можело да се разчита[45]. Пиерлинг схванал това през 1879 г.; за мен така формулираната подчинена зависимост на църквата пред мирското представителство обяснява позицията и делото му като йерарх в източно-католическата църква за цялото време на неговото главенство; особено след като знаем какъв бил краят на епископството му.

След оттеглянето си през 1895 г., Нил Изворов се установил в София. Умрял на 13 март 1905 г. Бил погребан в двора на тогава нановоустроената софийска църква „Св. Седмочисленици", с условие родните му да дарят на тази църква „благовидна" сума от наследството му. Д-р М. Аксунов пише, че завещал пак на „Св. Седмочисленици" също архиерейските си одежди и владишкия си жезъл[46].

---

[45]Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония..., с. 171.

[46]Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на Българската католическа църква ..., с. 208.

Източно-католическото предание носи противоречия при мисленето за края на епископ Нил. По--старите автори от тези среди строго пишат, че дядо Нил „умрял православен“[47]; от по-ново време идат уверения, че според пазено в Рим писмо, с последните искрици на съзнанието си, той приел предсмъртните тайнства от католически свещеник[48]. Без да можем да дадем сега правото на едната или другата версия, очевидно подобни противоречия издават травматично място в историческата памет на българите източни католици, породено от нередките отстъпления, съпътстващи строителството на църквата от края на предидущото столетие. Въпросът за конверсиите и връщанията е устойчив мотив в разказите за историята на католическата църква от източен обряд до края на XIX в. Въпреки че през новото столетие мотивът постепенно се губи, влиянието на преданието върху общността и сега, в края на XX век, говори за все още травматично въздействие на случилото се тогава, при все изтеклото време.

Водещата Църквата прагматична позиция на архиепископ Изворов, и то позиция непоследователна, следваща къси възземания и по-дълги спадове, на която обърнах внимание по-горе, е твърде близка до мотивациите за действия на ранното мирско движение за присъединение към Рим, без, разбира се, между тях да търсим пряка връзка. Мисля, че личностните особености и немалкото причудливости на Ниловия характер, уверенията за предаността му към вярата или тия на патриарх Кирил, че „бил интимно чужд на католицизма и с досада вършел делото на пропагандата“ нямат дотам отношение към общата оценка на делото му. Той принадлежи към онова ранно поколение католически йерарси, възрастли извън традициите на католицизма, с образование, добито по-скоро по индивидуални подтици и според капризите на случая, отколкото в систематичността и последователността на авторитетни образователни институции; поколение, за което границите между църквата, политиката и собствените интереси не са твърде ясни и често с лекота прекосявани; за него в голяма

[47]Свещ. А. Славов. Киевският затворник Архиепископ Йосиф Соколски..., с. 210.

[48]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев, Апостолически Екзарх..., с. 31.

степен и сега, през 80-те и 90-те години, важат преценките на о. Галабер за българското духовенство от първата половина на 60-те години, споменати по-напред. Обстоятелствата на обръщането му към католицизма, случайността на въздигането му след неочакваната и внезапна смърт на епископ Рафаил, „абсолютното му мълчание" от 80-те години, отстъплението му в последна сметка — те всички говорят за все още неизградените вътрешни механизми на изпитание и подбор на духовните предстоятели на българо-униатите; църковната политика (ако е позволено да се изразя така) на епископ Нил е свидетелство за все още плътната зависимост на неговите действия преди всичко от несигурната конюнктура в Империята и често изменчивото положение на българите в нея. Отстъплението му е логична последица от изброеното и в пряка връзка с трудните условия на изграждането на Католическата църква от източен обряд в България.

Оттеглянето на Нил Изворов през 1895 г. довело след себе си известни сътресения за българската католическа архиепископия, но те не могат да се сравнят с кризата от 1861 г. след отвличането на владиката Соколски. Изградената и утвърдена йерархия, активният и предан клир от млади, възпитани в традициите на Католическата църква от източен обряд свещеници, установените вътрешни структури на общуване и поддържане на отношения всред принадлежащите към Църквата, постигнатият постоянен кръг от верни, изяснените позиции при инициативите, идещи от миряни и духовници и пр., всичко това прави вече невъзможни подобни кризи. Д-р Аксунов пише, че в края на XIX век в Одринската епархия вече нямало нито един свещеник, който в миналото си да е бил женен, който да не е бил излязъл от духовна семинария и да не е завършил богословско образование[49]. Към това трябва да бъде добавено и интегрирането на българското източно-католическо духовенство в духовния живот и инициативите на Римската църква в мирови план. След участието на епископ Р. Попов в работата на Първия ватикански събор 1869 г., необходимо е да се спомене участието на владиката Изворов през 1881 г. в честването от Католическата църква на св. св. Кирил и

[49]Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на Българската католическа църква..., с. 200.

Методий в Рим, според енцикликата на папа Лъв XIII „Grande munus“[50], участието на епископ Михаил Петков, редом със софийско-пловдивския западен владика Менини и духовенство от двата обряда в деветия евхаристичен конгрес в Йерусалим през май 1893 г. и мн., мн. др.[51]

За историята на Католическата българска източна архиепископия в десетилетието по границата между двете столетия старите автори обикновено употребяват израза, че в него тя вдовствала за втори път. Но както бе споменато малко по-горе, кризата от средата на 90-те години няма последиците на онази от началото на 60-те — структурата на църковната организация от края на XIX столетие и началото на новото запазва градежа си, положен с реформата от 1883 г. С назначението на епископ Епифаний Шанов Солунската епархия добила грижовен пастир, който съхранил направеното и продължил добрите традиции на Източно-католическата църква в нея. В Одрин постоянствал епископ Михаил Петков. Разбира се, по принцип работата на деен йерарх в Цариград винаги е била от голямо значение за добрия развой на българо-униатските дела, но оттеглянето на Нил Изворов след дългите години на бездействието му изглежда не отваряло пред църквата непреодолима празнота. Временно представителната роля за съединените с Рим българи пред отоманските власти и връзката им с правителството била поддържана от отец Никифор Дончев, дългогодишен енорист при българската църква „Св. Троица“ в Галата, Цариград. Високата порта обаче настоявала за нарочно постоянно лице, посредник между него и българо-униатската общност, и тази била причината такава длъжност да бъде поверена на мирския свещеник от Одринската епархия Михаил Д. Миров[52]. В сравнение с назначенията до този момент, изборът на о. Миров се отличава с това, че новият йерарх идел от енория в политическите предели на Княжеството, където в грижи за пасомите си от своето родно село Топузларе успял да въздигне първия новопостроен източно-католически храм в свободна

[50]Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония след Освободителната война (1879-1895), С., 1968, с. 181-182.

[51]Д-р Михаил Иванов Аксунов. Цит. съч., с. 207.

[52]Пак там, с. 209.

България. Той бил роден през 1859 г.; възпитаник на Одринската католическа гимназия, след която завършил и семинарията на отците възкресенци в същия град. После учил богословие и философия във Висшата духовна семинария в Цариград. На 6 януари 1883 г. бил ръкоположен за свещеник от владиката Михаил Петков[53]. След отстъплението на епископ Нил, католическата българска източна църква обаче загубила статута си на архиепископия. Възможно е това да било по причина на новата фаза на свиване на униатското движение от края но 90-те години, но факт е, че след отстъплението на архиепископ Изворов нов йерарх в такъв сан не бил въздигнат. Едва през февруари 1907 г. отец Михаил Миров бил посветен в епископски сан като титуляр на древната Теодосиополска епархия и въздигнат в архиепископски чин, бил назначен за глава на съединените с Рим българи със седалище в Цариград. От тази дата започнало краткото време на третата българска източна католическа архиепископия, свършила съществуването си през войните от 1912-1918 г.

Установеността на структурите на църквата, отсъствието на резки обрати в развитието ѝ от времето по границата на двете столетия, с каквито било богато то през 60-те и средата на 90-те години на XIX век, и най-вече драматичните събития от началото на новото столетие — Илинденско-Преображенското въстание от 1903 г. и размириците в Империята във връзка с Младотурската революция от 1908 г. подбират като представителни за нейната историята оттогава събития от друг порядък. Водеща нишка в повествуването на тази история стават усилията на епископите по омекотяването на остри наказателни мерки на властите, засягащи мирното население, ходатайства и защита на замесените в революционното движение българи, без оглед на изповеданието им, ролята им в колективните органи на управление по места за удържане и помирение на междуетническите напрежения, често заплашващи да приемат формата на унищожителни издевателства. През 1910 г. българският одрински униатски владика Михаил Петков бил награден от цар Фердинанд с орден „За гражданска

[53]Дончо Ангелов. Н. В. Преосвещенство Михаил Д. Миров. — Календар „Св. св. Кирил и Методий", VII, 1924, 48-54; също: Светлозар Елдъров. Униатството в съдбата на България..., 29-36.

заслуга“ II степен, придружен от писмо с благодарности „...за дългогодишните заслуги на българското дело и защита, която винаги с голяма готовност и патриотически сте оказвали и оказвате на българите, като единствен българин във вилаетския съвет...“[54].

Войните отгръщат нова страница в историята на Източно-католическата църква в България и променят из основи посоките на нейното досегашно развитие.

[54]Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на Българската католическа църква..., с. 110.

ГЛАВА VI

Ранната история на Католическата църква от източен обряд (1860-1912 г.) според цифрите за принадлежащите към нея верни

Представата за общността на българите източни католици е невъзможна без поглед към числеността им. В историята на Католическата църква от източен обряд в България този въпрос е особено натрапчив; всъщност неговата натрапчивост е последствие от претенциите на ранното мирско движение за присъединение към Рим да постигне цялостна конверсия, „всенародното възвръщане в лоното на праотческата вяра", от една страна и, от друга, последствие от страховете на неприятелите на унията. Оттук за причастните към нея, най-вече за времето до войните, доказателствата за увеличението на числеността им и разширението на пределите на тяхната общност са най-съществени аргументи за правотата им, а пък противниците им, от самото начало та чак до споменатия предговор към изследването на патриарх Кирил, дори и след него, настояват изключително на тяхната малобройност. Категоричността и на едните, и на другите никога не е убедителна поради динамиката на процесите, свързани с ранната история на движението и източно-католическата църква — историческите превратности и свързаните с тях приливи и отливи, с една дума поради невъзможността да се фиксира крайна точка, от която да се съди категорично за установеността на присъединените към униатската църква.

За няколкото месеца непосредствено след акта от 18 декември 1860 г. числото на встъпилите в унията се сочи в рамките на числата между 20 000 и 60 000 души, твърде общо посочване, което и прави тия цифри не дотам убедителни[1]. Веднага след след отвличането на архиепископ Соколски през

[1]Кирил, Патриарх Български. Принос към българския църковен въпрос..., с. 366.

лятото на 1861 г. и последвалите във връзка с това събития, бързият отлив от унията фиксира броя на верните в границите между 4 000 и 7 000 души[2]. Само за времето от м. март до края на критичната 1862 г., чрез сложно групиране на различни източници И. Тодев представя данни за драстичната промяна в числеността на източно-католическата общност в Източна Тракия и Одрин включително, от приблизително 2 500 на 1 395 семейства[3]. По неговите изчисления броят на присъединените към Рим българи в тази област бележи постоянна тенденция към намаление. В края на 60-те години числото им се снижило до 3 000 души (2 000 униати в областта и 1 000 в Одрин)[4].

В общ план обаче, нещата изглеждат по-различно. За 1870 г. списанието „Mission catoliques" публикува статистика за броя на българите източни католици в пределите на Империята, която представя следната картина:

Одрин и 14 принадлежащи села	— 6 500 души
Солун с две принадлежащи села	— 1 000 души
Монастир (Битоля) и четири села	— 1 500 души
Цариград	— 1 000 души
Българи, разпръснати тук-таме	— 1 000 души
всичко	11 000 души[5].

Позовавайки се отново на Илия Тодев за Източна Тракия, тенденцията към намаление числото на съединените българи според него в този регион се задържала и след Освобождението — през 1894 г. в цяла Одринска Тракия униатските къщи възлизали на 267 (около 1 400 души)[6].

Статистическите сведения след 1878 г., и особено тия от втората половина на 80-те години след Съединението на Княжество България с Източна Румелия, започват да отбелязват

[2]Б. Трънов. Цариградското Възсъединсние. — Истина, 6. VII. 1927, № 10; Свещ. Андрей Славов. Цит. съч., с. 195 и др.

[3]И. Тодев. Българското национално движение в Тракия 1800-1878..., 201-202.

[4]Пак там, с. 208.

[5]Кратка история на съединените българи (Mission catoliques, 1870, p. 22.). — В: О. Велик. Беседи из историята на присъединените българи-католици.

[6]И. Тодев. Цит. съч., с. 211.

и броя на източните католици в политическите предели на свободна България. След промените в структурата на Източната църква през 1883 г. те били отдадени на грижите на апостолическия наместник за българите-католици в Тракия, Хевронския титулярен епископ Михаил Петков. Като най-ранни по-систематизирани сведения за българите източни католици в границите на Княжеството имам тия на споменатия по-напред А. Шопов, според които за 1887-1888 г. числеността и разпределението на източните католици в България изглежда така:

За Пловдив, А. Шопов споменава униятския свещеник при източно-католическия параклис, чужденец, приел източно-католически обред (о. Яков (Жак) Шилие, б.м., И. Е.), като подведомствен на Августино-Успенския орден в това епархиално средище, но не дава никакви точни стойности за източни католици в града[7]. Това сведение се потвърждава и от друг източник; католиците от източен обряд, на които служил о. Шилие, били преселници от Одрин и никак не били многобройни. Във водените от 1885 г. църковни регистри тук, чак до второто десетилетие на XX в. кръщенията, венчавките и погребенията рядко били повече от две на година, което ясно свидетелства за тесния кръг на тази общност в най-големия южен български град[8]. Енорията се разрастнала с бежанските потоци от Македония и Тракия след Балканските войни.

Като по-многобройни данните на Шопов представят източните католици от Сливенската епархия, побиращи в пределите си 5 града и 239 села — общо 20 семейства, разпределени както следва: пет семейства в с. Топузлари, 13 в Доврyклий и две семейства в с. Сазлъкьой, Бургаска околия. По данни на Светлозар Елдъров униатските семейства в трите села малко по-рано, през 1883 г., били съответно 16, 22 и 5[9]. За всички имало един католически свещеник, възпитаник на Одринското католическо училище и ръкоположен там от отците

---

[7]А. Шопов. България в църковно отношение. Пловдив, 1889, с. 22.

[8]Енор. свещеник Иван Вичев. Исторически бележки относно основаването на Източно-католическата енория и нейния храм „Възнесение Господне" в град Пловдив. — Истина, 23.X. 1935, № 26.

[9]Светлозар Елдъров. Униатството в съдбата на България..., с. 30.

Възкресенци (о. Михаил Миров, б.м., И.Е.). Свещеникът бил установен в родното си село (Топузларе) и същевременно бил и учител на 13 ученика. През 1887 г. в същото село се въздигнала голяма източно-католическа църква, въпреки протестите на православното обкръжение пред правителството. Това изглежда, както се спомена и по-напред, да е първият новопостроен храм на Католическата църква от източен обряд в политическите предели на свободна България[10].

Първите католици в тази епархия били католиците от Топузларе, преселили се от Пловдивско след Кримската война по неизвестни причини; били 17 семейства, които постепенно се смесвали с православното население и в края на 80-те години останали пет. Тринадесетте семейства в Доврукли били остатък от село на българи източни католици от 80 къщи, преселени от Одринския вилает след Руско-турската война. Според Шопов, останалите постепенно се върнали в православието[11]. Друг източник допълва, че селото Доврукли (Правдино) Ямболско било създадено в началото на XVIII

[10]Историята на храма след войните накратко е следната: През 1926 г. община Пловдив известила, че съгласно решение за благоустрояване на града трябвало да бъдат ремонтирани параклисът „Възнесение Господне“ и принадлежащите му помещения, в които след Първата световна война били настанени дошлите в България семинаристи от семинарията „Св. св. Петър и Павел“ от Караагач, Одринско. Това подбудило отците Успенци да подемат строежа на нова семинария на тогавашната улица „Царица Елеонора“, в долния етаж на която се уредил и параклис със същото име, осветен на 10 септември 1927. Една година по-късно, на 8 април 1928 г. бил осветен основният камък на източно-католическа църква, строителството на която се поверило на солидната тогавашна пловдивска строителна фирма „Юрганджиев — арх. Камен Петков“. Земетресението разрушило започнатото. Параклисът бил възстановен през 1931 г.; същата година грубо била завършена и църквата. Нейните стенописи били нарисувани от Кръстю Стаматов; иконостасът и аналоите от орехово дърво били изработка на о. Григорий, йеромонах от Августино-Успенския орден. Църквата се осветила на големия празник Успение Богородично — 15 август 1931 г. от Н. В. Пр. К. Куртев. (В: Енор. свещеник Иван Вичев. Исторически бележки относно основаването на Източно-католическата енория и нейния храм „Възнесение Господне“ в град Пловдив...)

[11] А. Шопов. Цит. съч., с. 36.

век от заселени от отоманското правителство по тия места черкези, останали до 1877 г. След Берлинския договор тук се установили именно католиците от източен обряд, преселници от Каяджишко (Одринска Тракия)[12].

Като най-многобройни, наблюденията на А. Шопов представят източните католици в т. нар. „Харманлийски части", три околии, останали след Съединението през 1885 г. към Княжеството от Одринския вилает, територии в църковно отношение на разпореждане към ведомството на православния екзархийски митрополит Гервасий — Каваклийска (Тополовградска), Харманлийска и Казлъ-Агачка. В тях имало 36 католически семейства преди всичко в селата Соуджак (Студена) и Гаджилово. На тяхно разположение били една църква, двама свещеника, един женски манастир с 45 монахини и друг с 10 монаси[13].

Положението в Македония от средата на 70-те и през 80-те години сочи рязкото нарастване броя на присъединените към унията. Поради препятствията отстрана на Патриаршията пред устрояването на епархийските структури и училищното дело под ведомството на новоучредената Българска екзархия, унията приела в себе си множество българи, намиращи в нея гаранции за неприкосновеността на своята етническа и културна идентичност. Особено широки размери присъединението добива в Гевгелийско, Кукушко и Ениджевардарско. През 80-те години на XIX век числото на българите източни католици в Македония стигнало своя зенит за цялата история на Източно-католическата църква — 80 000 души[14].

Повратна за числения растеж на общността на съединените българи била 1890 г. Издаването на берати за екзархийски владици в Македония (за епархиите с центрове Скопие и Охрид) имало за последица укрепването на Екзархията по тия места, което през последното десетилетие на XIX век

---

[12]Едно мило тържество в с. Доврyклий, Ямболско. — Истина, 21. IX. 1927.

[13]А. Шопов. Цит. съч., 40-41.

[14]Кирил, Патриарх Български. Принос към униатството в Македония..., 353-372; също: Светлозар Елдъров. Униати. — В: Общности и идентичности в България. С., 1998, с. 400. Някъде се споменава дори и цифрата 100 000.

довело до бърз спад на цифрата на принадлежащите към общността на източни католици. Не без отношение към това била и кризата, вследствие отстъпничеството на архиепископ Нил Изворов и противоречията на апостолическия наместник за Македония Лазар Младенов с делегацията в Цариград в средата на същото десетилетие, за които стана вече дума. Данните от началото на XX столетие отразяват стойности, пред които числото 80 000 изглежда астрономически непонятно. Работейки с екзархийски и официални източници на турското правителство Св. Елдъров посочва за лятото на 1903 г. 2 442 души източни католици (407 къщи) в Македония и 1770 души (295 къщи) в Тракия[15]. По данни на свещеник А. Славов, който в началото на XX век бил помощник-секретар на епископ Михаил Миров в Тракия и могъл да ползва преки данни, както и да запише много лични впечатления на преки участници в събитията от началото на унията[16], през 1903 г. епархията на епископ Михаил Петков брояла 4 600 верни с 20 свещеника (без към тях да се броят 6 успенци и 5 възкресенци, приели източен обряд), 12 черкви, 8 параклиса, 11 училища с 670 деца (без тук да влизат училищата, управлявани от разни сестри в помощ на унията)[17]. Турската официална правителствена статистика изчислявала българите източни католици в Македония от края на първото десетилетие на XX век на 4 638 души[18]. Според източниците на И. Тодев за Одринска Тракия от 1910 г. българите източни католици в този район са едва 1 576 души[19]. Сведенията на Св. Елдъров, събрани от католически извори, представят присъединените към Рим българи в навечерието на войните като 7 000 души в Македония и 4 000 души в Тракия; много важна е неговата уговорка за вероятната правдоподобност на усреднените стойности, поради неизбежните крайности при оперирането

[15]Св. Елдъров. Българското униатство в Македония и Тракия. – В: Националноосвободителното движение на македонските и тракийските българи 1878-1944. Т. III. С., 1997, с. 96.

[16]Истина, 4. V. 1927, № 1.

[17]Свещ. Андрей Славов. Киевският затворник архиепископ Йосиф Соколски..., 207.

[18]Св. Елдъров, Българското униатство в Македония и Тракия... с. 96.

[19]И. Тодев. Цит. съч. ,211.

с цифри на заинтересуваните страни (източно-католическа и екзархийска)[20].

След Балканските войни немското католическо списание „Die Mission" публикува важна статия с детайлизирана статистическа информация за състоянието на Католическата църква от източен обряд на българите преди и след тях, подписана от отец Херман Йосиф Гислер, бил по това време в Пловдив във френския католически колеж „Св. Августин", с дата 8 февруари 1914 г.[21] Положението на църквата и мащабите на общността на нейните верни в навечерието на войните според данните в тази статия изглеждат така:

В Апостолическия викариат за Тракия и България, общият брой на верните в края на 1912 г. възлизал на 4 350 души разпределени в 20 енории с 27 свещеници, 16 от които мирски. От тях 7 били възпитаници на отците Успенци, 4 на Пропагандата в Рим и 4 на отците Възкресенци. За едного няма сведения чий възпитаник е. Мирските свещеници били подпомагани от 11 йеромонаси от славянски обряд — 8 Успенци и 3 Възкресенци.

В пределите на викариата отблизо положението изглежда следното:

Общият брой на източните католици българи достига 3 350 души, организирани в 10 енории с 16 свещеника, разпределени както следва:

В Одрин, резиденцията на епископ Михаил Петков, апостолически викарий от 1883 г. — 5 католически семейства; тук в градския квартал Кирш-хане, с катедралната църква „Св. пророк Илия" — без училище, енорист бил о. Петър Марков, мирски свещеник, възпитаник на Пропагандата.

В одринския квартал Каик: 15 католически семейства, без училище, източно-католическа църква „Св. Димитър"; енорист о. Димитър Георгиев, възпитаник на Пропагандата.

В квартала Кале: Българо-католическа гимназия на отците

---

[20]Св. Елдъров. Българското униатство в Македония и Тракия..., с. 97.

[21]Българо-католическата църква преди и след Балканската война. — Die Mission, 1914, №4, S. 241-243. Тази статия в превод на о. Велик също е поместена в неговите неиздадени *Беседи из историята на присъединените българи-католици*.

Възкресенци с 90 ученика, източно-католически параклис „Св. св. Кирил и Методий“ с двама свещеници от същия орден.

В одринското предградие Кара-Агач: Източно-католическа семинария с 35 семинаристи, колеж св. Базил с 165 ученика, източно-католически параклис „Св. св. Петър и Павел“ с трима свещеника от Успенския орден.

С. Ак-Бунар с пет околни села: общо 140 семейства, нова църква с училище, енорист о. Иван Бонев, мирски свещеник от Пропагандата.

С. Дервиш-тепе: 18 семейства, църква и училище, енорист о. Базил Гешов мирски свещеник възпитаник на семинарията на отците Успенци.

С. Еля-Гюню: 144 семейства, с църква и училище, мирски свещеник о. Атанас Минтов, възпитаник на семинарията на отците Възкресенци.

С. Каяджик: 40 семейства, църква и училище, енорист о. Коста Генчев, възпитаник на семинарията на отците Възкресенци.

С. Мостратлий: 60 семейства, църква с училища за момичета и за момчета, мъжки и девически манастир, свещеници о. Теопист и о. Йероним от ордена на отците Успенци.

Малко Търново: 170 семейства, църква и училище, манастир на Загребските сестри, енорист о. Христофор Кондов, мирски свещеник от Пропагандата.

С. Покроан: 152 семейства, с църква и училище, енорист о. Никола Баждаров, мирски свещеник от семинарията на отците Успенци и помощник отец Хризан, възпитаник на семинарията на отците Възкресенци[22].

Данните за източните католици от пределите на Княжество България според същото списание са следните[23]:

Общ брой на верните — 1 020, разделени в 10 енории и два филиала, обслужвани от 10 свещеника.

С. Довруклий: 45 семейства, разполагащи с църква и училище, обслужвани от двама свещеници, отците Йосафат и Андрей, мирски свещеници, възпитаници на отците Успенци.

С. Гаджилово: 30 семейства, църква без училище, енорист о. Тома Трацибилски, поляк, мирски свещеник от ордена на отците Възкресенци.

---

[22]Пак там.

[23]Пак там.

Пловдив: 20 семейства, източно-католическа църква; колежът „Св. Августин" приемал и униатски деца. Енорист бил о. Никола Матеев от обществото на отците Успенци; негов помощник, о. Никита, мирски свещеник, възпитаник на отците от същия орден.

С. Соуджак: 15 семейства, енорист о. Никола Димитров, възпитаник на Успенците и Пропагандата.

Сливен: 6 семейства, параклис, обслужван от о. Герман от обществото на отците Успенци, начинател на следосвобожденския католически печат в България[24]. През 1903 г. отците Успенци от Ямбол купили в Сливен място и открили там свой дом и малка привременна църквица за двата обряда, но наредена по славянски. Едни от първите служещи в Сливенската енория са о. Павел Христов и о. Методий Устичков[25].

С. Топузларе: 17 семейства енорист о. Борис Митков, мирски свещеник, възпитаник на отците Успенци.

Ямбол: 10 семейства, енорист о. Методий Устичков от обществото на отците Успенци, помощник мирски свещеник о. Габриел Сарафов[26]. В края на 80-те години на XIX в. А. Шопов намира, че действията на католиците в Ямбол били оживени поради пристигналите от Одрин монаси, имащи намерение да открият училище. Той съобщава и за доброто име, с което се ползва Одринското училище сред ямболското гражданство, благодарение на похвалите за него отстрана на един възпитаник на същото, учител тук, някой си Нотков, но за източни католици не съобщава[27]. Установяването на католическа енория от западен обряд в този град било във връзка с необходимостта да се прислужват многобройните работници-католици по строящата се от началото на 1889 г. железопътна линия Ямбол — Пловдив. В края на 1889 г. о. Франциск Пикар купил в Ямбол една по-голяма къща, бивш конак. В една от стаите наредили малка западно-католическа църквица, а през 1890 г. в същата къща се наредила

---

[24]Пак там.

[25]С. Ш. Мило тържество в Ямбол по случай 50 г. юбилей на католическите духовни заведения на отците и сестрите от Успенския орден. — Истина, № 749, 6. IV. 1939.

[26]Българо-католическата църква преди и след Балканската война. — Mission, 1914, №4, S. 241-243.

[27] А. Шопов. България в църковно отношение..., с. 37

и източно-католическа църква. Източно-католическата енория в Ямбол се устроявала като предвиждане за емиграционните процеси в бъдеще и началото ѝ е свързано с изграждането на католическите учебни заведения в този град от отците успенци о. Александър Шен и о. Пиер Декам от 1888 г. насетне[28].

София: 62 семейства, без източно-католическа църква и без свещеник[29]. Поради важността на столицата за историята на Католическата църква от източен обряд в България в междувоенния период ще допълним с данни от друг източник за създаването и развитието на общността на верните тук до началото на войните. Първите от тях се установили в София през 1888 г. във връзка със занятията си — Иван Драгов от Одрин и Тодор Бакърджиев от Еля-гюню, Малгарско, и двамата възпитаници на Одринската католическа гимназия. Скоро след венчанието си в Одрин Иван Драгов се установил със семейството си в столицата на Княжеството. При липса на източно-католически свещеник, той приел децата му да бъдат кръстени тук в западен обряд. Не след дълго Драгов със семейството си се завърнал в Одрин и централна фигура за униатите в София останал Тодор Бакърджиев. Около него като преуспяващ търговец постепенно се събирали източно-католиците, пристигащи в столицата да търсят препитание — повечето млади и незадомени, какъвто тогава бил и той. В края на века в София вече имало група, съществуваща въз основа на „верски и обредни разбирания" в „задушевно приятелство"[30]. Венчанието на Бакърджиев на 8 ноември 1898 г. в Пловдив станало важно събитие за консолидирането на общността. Нему била и честта на първото кръщение. Детето му било кръстено от о. Димитър Янев в неговия дом в София и било важно събитие за цялата група[31]. По сведения на първия български следосвобожденски католически вестник „Лъч", излязъл в 19 броя в Бургас от 1 ноември 1910 г. до 1 август 1911 г., първа литургия от „възточни обред" била отслужена в София на втория ден от Възкресение Христово през април 1911 г. от о.

[28]С. Ш. Мило тържество в Ямбол по случай 50 г. юбилей...

[29]Българо-католическата църква преди и след Балканската война...

[30]Дончо Ангелов. Началото на едно католическо дело в София. — Календар, „Св. св. Кирил и Методий", г. XIII, 1930, 42-43.

[31]Пак там, с. 43.

Иван Тодоров в латинската църква „Св. Йосиф“[32]. С последвалите нови задомявания и приижданe на още съверци в началото на 1912 г. общността предявила и първите си настоявания за свещеник пред епископ Михаил Миров, духовен предстоятел на българо-католиците от Тракия и Княжество България[33]. В споразумение с отците успенци в Пловдив епископ Миров уредил идването по големите празници на униатски свещеник оттам — обикновено идели о. Иван Никита или о. Методий Устичков. На 16 септември 1912 г. в София било учредено и „Дружество на българските католици от източен обряд“, мирска инициатива, вдъхновена от общата вяра, нова стъпка към консолидирането на общността. Войните и бежанските потоци от Тракия и Македония променили вида и структурата на тази униатска общност[34].

Списание „Die Mission“ дава сведения за българо-униати още и в Стара Загора: 20 семейства, без църква и свещеник, а също в Шумен и във В. Търново — общо 100 семейства без свещеник и църква[35].

Според същото списание положението в учредения през 1883 г. с титуляр епископ Лазар Младенов (наследен през 1895 г. от епископ Епифаний Шанов) апостолически викариат в Македония в навечерието на войните изглеждал така:

Общият брой на верните възлиза на 10 140 души, разпределени в 27 енории с 36 свещеника, от които 10 лазаристи.

В детайли:

В епископското средище Солун: 200 семейства, семинария в крайградската област „Зейтинлик“ с 60 семинаристи и колеж с 250 ученика.

По места семействата на верните се разпределяли както следва:

Кукуш	200	Лелово	120
Раяново	35	Алеково	120
Юнтшите (Юнчий ?)	30	Сехово	30
Рошлово	70	Женско село	50
Раморци	70	Каминово	45

[32]Лъч, № 12, 15. IV. 1911.

[33]Дончо Ангелов. Началото на едно католическо дело..., с. 43.

[34]Пак там, 42-43.

[35]Българо-католическата църква преди и след Балканската война...

Михайлово	30	Мирарци	50
Долни Тодорак	200	Гевгели	16
Горни Тодорак	75	Руцулар	60
Дели-Хасан махле	150	Стояково	60
Гьорбалиел(Гърбошел?)	30	Ново село	30
Мутулово	25	Богданци	40
Грамадна	2	Миин (Моин?)	60
Енидже Вардар	250	Пирава	40[36]

Общо за цялата униатска църква през 1912 г. списание „Die Mission" дава следната картина: трима владици, 65 свещеници (42 мирски и 23 мисионери — 10 Лазаристи, 8 Успенци, 5 Възкресенци), 14 850 верни в 47 енории и 2 филиала; 2 семинарии — на Лазаристите в Зейтинлика и на Успенците при Кара-Агач при Одрин; 2 учителски семинара на енорийския училищен персонал; 38 първоначални училища; една гимназия на отците възкресенци в Одрин; 3 колежа — на лазаристите в Солун, на успенците в Кара Агач и Августинския колеж в Пловдив, в който учат и униатски деца; няколко пансиона, сиропиталища и болници.[37]

През 1865 г. още в първото си окръжно към духовенството и верните си епископ Рафаил писал: „Може би да ви каже някой, че сми още малцина. Но малко да ви е грижа, Прелюбезни ми Братия, малко да ви е грижа, за дето не сми още многочислени. Ако многочислеността установява человеческите сили, то тя не установлява божественнити. Прочее ми имами да ся борим с божественни сили, понеже това, което следувами е чисто божественна цел... Нека прочие ся небоим за дето сми слабички и малцина..."[38] Макар и не винаги изричано така, това наставление ще съпътства католиците от източен обряд през цялата им история и досега, края на XX век; то е израз на тяхното постоянно вътрешно усещане за общността им, усещане по-устойчиво от колебливите и променливи цифри.

[36]Пак там.

[37]Пак там.

[38]Окружно писмо на Преосвещенныйт господин Рафаил до съединените българи. Цариград, 1865, 3-4.

ГЛАВА VII

Войните от 1912-1918 г. и Католическата църква от източен обряд на българите. Следвоенното устрояване на Църквата в пределите на Царство България

Като разделно време в Новата българска история, войните са повратен момент и за историята на Църквата на съединените с Рим българи. Началото им, а най-вече техният злощастен завършек променили изцяло нейното битие, както и битието на съставящата я общност верни. Войните променили чертаните пред Църквата насоки на развитието ѝ, наложили необходимостта да бъде наново устроена в политическите граници на България.

Началото на Балканската война както навсякъде из Българско, така също и сред източните католици в Тракия и Македония било свързано с добри надежди за свобода и присъединение към целокупното Отечество. Те прозирали ясно в приветствената реч на епископ Петков, произнесена на 30 март 1913 г. на латински език пред цар Фердинанд и царица Елеонора, дошли в превзетия след няколкомесечна обсада Одрин в присъствието на духовните предстоятели на гръцката и еврейска общности, генерали, офицери, войници и многолюдно множество граждани:

> Непобедимий и всемилостивий Царю, — обърнал се към българския владетел епископът — след пет века и половина мен пръв се падна великата чест измежду църковните йерарси, пастирствали над словесното стадо в тази черковна област, да мога днес да се отправя към теб и да те поздравя, преславни царю и освободител на цялото християнско население — особено на българското.
>
> Здравей, освободител и отмъстител за нашите онеправдания. Този възторжен възглас възкликва из устата на всички, кото стоим пред тебе, преславний и непобедимий царю и тръпнем от велика радост и ликуваме, защото твоето славно и победно пристигане ни спаси и стопи щастливи и свободни; великите подвизи, извършени

в тази война с турците и с такъв успех ознаменувани от теб, непобедимий Царю, както и от твоите бляскави военоначалници и цялото воинство, ще бъдат записани с неизличими букви в летописите на човешката история. Надяваме се, че те ще бъдат поощрение и слава за идните наши поколения при благоприятни времена и насърчение при усилни години...

Здравейте най-после и вие, храбри и неустрашими воини, заедно с вашите прославени вождове, вие победихте жестокия враг. Сломихте ярема на нашето срамно робство. Освободихте нашата скъпа родина. Спасихте живота на гражданите, възвърнахте на майките синовете, съпрузите на невестите, на сиракитс родителите и на целия народ тъй отдавна ожидания мир и затова славата ви никога не ще залезе в паметта на грядущите поколения...

И аз, старец, мога да се считам щастлив, че смея да акламирам и извиквам чрез устата на своите пасоми: „Да живее Фердинанд I, цар и бъдещ император на Старопланинския полуостров"[1].

Добри надежди, уви, твърде кратки и измамни; споменът за тях останал горчив и безутешен, усилван от преживяното всеобщо разорение на българите извън политическите предели на държавата.

По данни от вече цитираното списание „Die Mission" от 1914 г.[2], след опустошителните удари на Балканските войни 1912-1913 г. положението на общността на Католическата българска църква от източен обряд било следното:

В Апостолическия викариат в Тракия турците разрушили 11 села; 3 380 униати останали без покрив. По брой верните тогава се разпределяли както следва:

Ела-гюню	850 души	Олюдже	100 души
Дервиш-Тепе	70 души	Мураджели	200 души
Ак Бунар	350 души	Тшомек-кьой	130 души
Ново село	120 души	Мустракли (заедно с	
Лизгар	250 души	с манастира)	300 души
Покрован	800 души		

[1]Д-р Михаил Иванов Аксунов. История на Българската католическа църква..., 212-213.

[2]Българо-католическата църква преди и след Балканската война...

Опожарени, разграбени и наново заселени от католици села били:

Каяджик	230 души
Суфлу	15 души
Соуджак	70 души
Гаджилово	230 души.

В Апостолическия викариат в Македония напълно унищожени били 12 енории: Кукуш, Алексово, Гьорбашел, Калиново, Михайлово, Мирарци, Митулово, Ноѓо село, Руктулар, Грамадна, Женско, Рошлово.

Под заплаха на оръжието гръцките войски принудили да приемат православието част от жителите-униати на селата Горни Тодорак, Долни Тодорак, Дели-Хасан Махле, Раяново, Лелиево и Сежово. От 22 католически енории в Македония останали в съединение с Рим само тия в Солун, Енидже-Вардар, Палюрци и Юнците (вер. Юнчий), над коите тогава все още не се посягало поради намесата на консули на великите сили.

Сърбите насила обърнали в православието енории Муин (Моин) и Пирава, заплашени от същата участ в края на 1913 г. били Гевгели, Стояково и Богданци.

По данни на списанието повече от 10 000 източни католици от бившите предели на Империята потърсили спасение чрез изселване от родните си места[3].

По данни на Любомир Милетич от същото време (март, 1914 г.) общата численост на съединените с Рим българи в Одринския вилает след преживяните опустошения на военното време стигала едва 1 700 души[4].

Д-р М. Аксунов обръща внимание на едно важно обстоятелство при преселенията на източните католици от 1913-1914 г. За разлика от тия в Македония, по това време все още частични, повсеместни само за Кукуш и някои от съседните униатски села, бягството на българите в Източна Тракия било всеобщо; независимо от вероизповедните различия то обхванало цялото население, изтеглящо се ужасено пред реокупацията на областта

[3]Пак там.

[4]Проф. д-р Л. Милетич. Разорението на тракийските българи през 1913 г. С., 1918 (фототипно издание С., 1989), с. 291.

[5]Д-р Михаил Иванов Аксунов. Цит. съч., с. 221.

от турските военно-административни власти[5]. Преживелият тия изпитания като свещеник в с. Лизгар, Малгарска каза о. Христофор Кондов, сетнешен архимандрит и за кратко време глава на Източно-католическата църква на българите след Първата световна война, пише: „...До последния час аз стоях в недоумение, но като видях, че селото се изпразва, събрах набързо това, което можах и заедно с други селяни избягах в Ейля-гюню, католическо село... Като прекарах нощта, сутринта след литургията насъбралото се около нас свещениците население пита какво да правим: да се предадем на турците или да бягаме докато е още време. Докато още мислихме какво да правим, ето пристигат бързешком двама бегълци от различни села и като ни разказаха как турците се отнесли с християните, т.е. как убивали мъжете, а след това жените и младите момичета, като ги оставяли най-напред на своеволията на азиатските войници, ги изпращали към Галиполи и от там в Мала Азия. Много от тези нещастни жени, за да се избавят от ръцете на тези жестоки мъже се самоудавяха в кладенците, други пък се хвърляха в огъня. Като се пръсна този слух в селото, нямаше вече сила да спре населението насъбрало се тук от различни села. Реши се да бягаме... Много майки, като нямаха сили да носят малките си деца ги оставяха по пътя... Всеки търсеше да спаси живота си..."[6] Този разказ може да бъде открит повтарящ се в трудно отличими един от друг разкази на стотици страдалци-бежанци из Тракия и Македония.

При повсеместното обезбългаряване на Източна Тракия, за България заминал също и одринският апостолически викарий на българите католици епископ М. Петков, следващ своето „малое стадце"; установил се най-напред в София, а след избухването на Европейската война (1914 г.) в Пловдив, в очакване благоприятното развитие на събитията[7].

Пишещите върху тази проблематика са единодушни, че преселението в България през 1913-1914 г. не е било приемано за окончателно, както от бежанците, така и от българските власти. Изглежда, че тази нагласа у последните особено била причината за недобрата организация на администрацията по

[6]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев Апостолически Екзарх..., с. 34.

[7]Д-р Михаил Иванов Аксунов. Цит. съч., с. 221.

бежанските въпроси. При окръжните управления на някои по-големи южни градове се съставили комисии, на които била вменена грижата за бежанците, но дейността им била крайно обезсърчителна. Правителствената стратегия била да бъдат настанявани най-вече в останалите според Букурещкия мир към България земи от Западна Тракия. През декември 1913 г. — пише проф. Милетич — „...видях тия наши еднородци в най-печално състояние. Гюмурджина, Скеча, Дедеагач, Скеча, Софлу, Ортакьой и пр. и пр. бяха пълни с нещастните „бежанци". Те бяха настанени по някои градски къщи, без покъщнина, без нищо... В Гюмурджина повечето от тях спят на гола земя, без покривки, по летните си дрехи, с които бяха избягали, посинели от студ и от слаба храна, оставени с месеци само на един сух хляб..."[8]. Това положение на нещата предизвикало група български интелектуалци, повечето университетски преподаватели, да съставят един „Колонизационен комитет", който представил на правителството подробно мотивиран проект, предвиждащ към Министерството на вътрешните работи да се учреди Колонизационно бюро със скромна администрация, която да централизира инициативите и да ръководи работата по територията на цяла България. Предложението отишло напусто; нито правителството, нито Народното събрание подели инициативата. „Когато се връщах от второто си пътуване в Тракия — пише по-нататък проф. Милетич — към края на юни месец 1914 г., бежанците все си бяха в окаяно положение: тях продължаваха „привременно" да ги настаняват импровизираните правителствени комисии, без единство в плана, без оглед към произхода на бежанците, техните предишни занятия, климатичните условия на живота им и пр., а главно без да ги снабдяват с необходимия минимален стопански инвентар за работа и производство."[9] Последното с особена сила засегнало бежанците източно-католици.

Разпръскването на българо-униати от едно и също село, от едни и същи краища по различни български земи всред подавляющо православно обкръжение станало най-голямата заплаха за Църквата след войните 1912-1913 г. Опасността

[8]Проф. д-р Л. Милетич. Разорението на тракийските българи..., с. 285.

[9]Пак там, с. 306.

порастнала и поради готовността на бежанците да приемат подобно разделение, както и поради мисълта, че случващото се е временно и голямото им очакване да се завърнат в родните си места се увеличило особено със започването на Първата световна война. Това положение се превърнало в основна грижа на епископ Петков и неговите помощници архимандрит Христофор Кондов и викария на епископа о. Павел Христов, по рождение французин, от обществото на отците успенци, приел източен обряд, а с него и това българско име; безбройните им молби и нескончаеми ходатайства в името на запазване общността на техните верни премахнали не малко изкуствени пречки отстрана на администрацията по бежанските въпроси[10]. Редом с това пред епископа били и неизменните в историята на Църквата на съединените с Рим българи грижи за конституирането на новите енории, въздигането на нови църкви, организирането на нови училища. Но пред него възникнали и непознати досега затруднения, които на първи поглед само изглеждат лично засягащи го; всъщност става дума за статута на Източно-католическата църква и на нейните йерарси в България изобщо. Духовният глава архиепископ М. Миров и след избухването на войната останал в Цариград поради съображенията, които задържали там и православния екзарх Йосиф — да бъде съхранено мястото на имперската столица като духовно средоточие на всички българи в пределите на етническите им граници. Епископ Шанов останал в епархията си поради все още внушително число верни в Македония. Епископ Петков, както се каза, дошъл след пасомите си, но статутът му на османски поданик се превърнал във формална причина юридическото му положение на католически епископ в България да остане дълго време неуредено. Въпреки многократните си настоявания пред Министерството на външните работи и изповеданията, българските власти не дали съгласието си да бъде признат за пастир на източните католици в държавните предели. Същевременно епископ Петков поел грижите за бежанците и свещениците от Солунската епархия; тя постепенно се изправяла пред същото критично положение, в което от 1913 г. била и Одринската епархия. С писмо от 29 април 1914 г., епископ Шанов се обърнал към епископ Петков да приеме

[10]Д-р Михаил Иванов Аксунов. Цит. съч., с. 221.

под своята юрисдикция верните, идещи от Македония; така под ведомстото му минали също българите източни католици бежанци от 11 енории в Солунската епархия, надхвърлящи 3 000 души с 13 свещеници[11].

Източно-католическото свещеничество пристигнало в България в положение не по-различно от това на своите пасоми; по образните думи на архимандрит Кондов в писмо до Рим от 20 май 1914 г. „...с една шапка на главата и една сотана на гърба...". „Нашата мисия — продължава той в същото писмо — след като на турска територия загуби всичко онова, което притежаваше: черкви, училища, днес е изправена пред толкова големи трудности, прави усилия да се закрепи на българска територия, където почвата и условията са съвършено различни от тези отпреди... Необходимо е следователно едно лице, способно и дейно, за да бъде признато официално като глава на Католическата община в Царството. Според мен, такова лице може да бъде монсеньор Миров..."[12]

Тонът и съдържанието на това писмо са показателни за първите усилия и пречки при новоустрояването на Църквата в България и показват отново нейното изправяне пред двата ключови въпроса, заемащи средата на историята ѝ от 1860 г. насетне — въпросът за духовния център, църковното средище и устройството му и другият — този за личността на църковния глава на съединените българи.

Предвид институционната и административната организираност на българската държава, естествено било столицата да се наложи за църковен център, но за това не са единствено само формалните причини. Инициативна група миряни източни католици в София (Дончо Ангелов, А. Златаров, Ат. Диманин, Т. Памукчиев и др.) на 10 юни 1914 г. се обърнали с молба към одринския епископ Михаил Петков, към софийско-пловдивския епископ от западен обряд Викентий Пеев и към префекта на Пропагандата за разпространение на вярата в Рим кардинал Готти за подкрепа при въздигането на църква и постоянен свещеник от техния обряд поради рязко разрасналата се численост на тяхната общност. Към 65-те униатски семейства от началото на

[11]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев, Апостолически Екзарх..., с. 39.

[12]Пак там, с. 34.

войните, с бежанските потоци от средата на 1913 г. се прибавили и нови 125[13]. В доклад до кардинал Готти от 7 юли 1914 г. епископ Петков представя новоградящата се епархия на Католическата църква от източен обряд в България като състояща се от 31 енории, от които 20 без църкви, без училища и без жилище за свещеника. Клирът числял 40 свещеници, от които 27 мирски. Крайната бедност била присъща на всички тях. Докладът разкрива един важен проблем, възникващ от неинтегрираността на общностите и духовенството от латинския и източния обреди, ярко усещащ се след 1913 г. До този момент поради исторически установеното ясно определение на пространствата на присъствие на обредите подобен проблем не съществувал, но сега остротата му станала твърде болезнена. Особено за ощетените униати-бежанци. Епископ Петков пише:

> Позволете ми да прибавя, без каквото и да е намерение за злепоставяне, нито на пристрастие, но с всичката откровеност и истина, че латинските католически мисии, тъй както те съществуват в София и някои други градове на България, са предназначени предимно за германската, австрийската и френската колонии, които живеят в тези градове и само поради това, те придобиват чужд характер, който поражда съмнение в местните жители, прави впечатление на новоприетите и служи за предтекст на православните да обвиняват католическата църква в макиавелизъм и латинизация. Факт е наистина, че в Софийската енория се проповядва почти винаги на някакъв чужд език и почти никога или много рядко на български, на езика на страната. Такава среда, дори и да абстрахираме различието в обреда, не би могла, разбира се, да подхожда обикновено на нашите верни, които са всички българи, родени в страната и говорят своя език... След страшните изпитания, които нашата църква изживя... ние имахме радостта да констатираме, че тя (тяхната вяра, б.м. И. Е.), излезна по-чиста и по-здрава. Ние смеем дори да потвърдим на ваше превъзходителство, че в настоящото положение на духовете, ако славянската католическа мисия разполагаше само с половината или дори с една четвърт от помощите, които идват ежегодно за някои латински мисии в България, ние бихме удвоили и утроили

[13]Дончо Ангелов. Началото на едно католическо дело в София..., с. 46.

бързо броя на нашите верни. Много села ни поискаха вече един католически свещеник, и ние, в нашата крайна бедност, не можахме да им го пратим. И какво можем да им отговорим, когато те в своите молби претендират, напълно естествено, да имат един параклис или едно малко училище за децата[14]?

През лятото на 1914 г. с помощта на епископ Петков енория на източните католици в София била организирана; като първи редовни свещеници били назначени отец Ангел Янев (преди войните свещеник в Кукуш[15]) и отец Илия Георгиев[16]. Но до институционно преустройство на Църквата в България и в частност построяването на катедрална църква в София по това време така и не се стига. Самият префект на Пропагандата в отговора си от 9 декември 1914 г. изказал мнение, че поради несигурното и неуредено положение на бежанците, неяснотата пред развитието на военната перспектива в региона и пр., по-добре би било да се изчака с построяването на средищен униатски храм — мнение, което сочи, че и в Рим положението на Църквата след войните 1912-1913 г. все още не се гледало като окончателно[17].

С намесата на България в Европейската война от 1 октомври 1915 г. нещата пред Католическата църква от източен обряд в България в действителност не станали по-ясни. През време на войната на разпореждане на източните католици в София била отдадена току що построената и неосветена румънска църква. С обрата на събитията и навлизането на Съглашенски части, както и изрично по силата на примирието от есента на 1918 г., съединените с Рим софиянци били принудени да върнат обратно църквата и да се черкуват отново в западно-католическата църква „Св. Йосиф", както бивало и през 1913 г.[18]

---

[14]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев, Апостолически Екзарх..., 40-41.

[15]Списък на покойници, свещеници от Македонската епархия. — В: О. Велик. Беседи из историята на присъединените българи католици (неиздаден ръкопис).

[16]Дончо Ангелов. Началото на едно католическо дело в София..., с. 47.

[17]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев Апостолически Екзарх..., с. 42.

[18]Дончо Ангелов. Началото на едно католическо дело в София..., с. 46.

Но в краткия мирновременен период от лятото на 1913 до 1915 г. произтекло и друго важно събитие, което поставило отново Католическата църква от източен обряд в България в центъра на общественото внимание. Става дума за отново възбудената идея за присъединение към Рим. В потресната ситуация непосредствено след Втората балканска (Междусъюзническа) война съединението с Рим се мислело като средство, което да даде вероизповедна отлика, гарантираща културната и етническата идентичност на българите в Македония и Тракия пред откритите асимилаторски попълзновения на единоверните православни доскорошни съюзници Сърбия и Гърция. Водени от това схващане, в началото на септември 1913 г. в София инициативна група граждани създадали организация с име „Национален съюз". Сред инициаторите личали общественици, литератори и духовни лица, разочаровани от неприязненото отношение на Русия и Сърбия към България, които в идеята за уния с Рим, освен закрила за националната общност, намирали още и път за отвръщане от славянството, един идентификационен маркер с голяма сила в българската култура от началото на века[19]. Съюзът организирал публични дебати по теми във връзка с унията и българското настояще в столичното читалище „Славянска беседа", като същевременно опитвал да въвлече в тях и по-широки обществени кръгове от цялата страна чрез нарочно печатно издание „Български архив". Начело на движението изпъквала фигурата на големия познавач на българската народна култура и пръв директор на Етнографския институт и музей, участника в Учредителното събрание от 1879 г. и виден общественик Димитър Маринов[20]. Извън инициативите на Националния съюз трибуна за сблъсък на мненията в кръга на тези мисли охотно предоставят най-напред широко популярния тогава ежедневник „Вечерна поща", редактиран от С. Шангов, а сетне и вестниците „Мир" и „Дневник".

[19]Реакцията към предизвикателното писмо на руския писател Леонид Андреев до български интелектуалци година по-късно, в което българите се квалифицират като „юди на славянството" ще покаже дълбокото разколебаване на този маркер, но това е друга тема. До нея допирам, за да покажа, че насочването към уния от това време, редом с мисълта за националното единство има и други подбудители.

[20]Св. Елдъров. Униатството в съдбата на България..., с. 32

За началото на това движение във в. „Вечерна поща“ намираме следната бележка: „Като най-ефикасно средство за предпазване на нашите братя в Македония от едно пълно унищожение, многократно ни се препоръчва съединение с Рим. За основното проучване на тоя въпрос откриваме в настоящия вестник рубрика, в която е позволено на всички свободно да се изкажат... С радост установяваме, че в столицата един комитет съставен от духовници и миряни вече се занимава с проучването на този въпрос...“[21] На събрание на съюза от 20 октомври 1913 г. била приета резолюция, в която участниците се обърнали с молба към Екзархията, целия синодален клир и българското правителство да поведат църквата и народа в спасителния път към Рим[22]. Ако се доверим на кореспондента от България на немското католическо списание на отците успенци „Die Mission“, по това време комитетът съставил депутация, вече поела пътя към Рим, а „стар и много опитен католически мисионер от България“, натоварен с мисия от правителството скоро щял да поведе официални преговори със Светия престол[23]. Подобни настроения, както и създаването на самия Национален съюз и действията му, не бива да бъдат схващани като действия на тесен кръг политици, намиращи в идеята за уния лесен начин за добиване на обществени позиции. Месец по-напред, през септември 1913 г. влиятелни македонски бежанци организирали в Кюстендил митинг, на който призовавали екзарха да влезе във връзка с Рим и чрез присъединение на българската църква да запази останалите в Македония сънародници. Обстойна статия във „Вечерна поща“ от 6 ноември 1913 г., без съмнение идеща от интелигентен представител на източните католици, възкресява и пуска в обръщение наново в тази ситуация най-силните аргументи на българското мирско униатско движение от началото на 60-те години на миналия век, доказвайки по сходен начин религиозните, историческите и политически основания на необходимостта

[21]Вечерна поща, № 386, 13/26 IX. 1913.

[22]Български архив. Популярно полумесечно списание, 1913, № 9-10, с. 26.

[23]Движението в България за присъединяването към Рим. — Die Mission, № 11, 1913, 161-168. (Статията е в превод от о. Велик в неговите непубликувани „Беседи из историята на присъединените българи католици.“)

от българското съединение с Рим[24]. Близки на тази посока на развитие на нещата били и някои православни духовници, между които най-определено архимандрит Инокентий от Варна; екзарх Йосиф също не бил безразличен, макар и не по убеждение, а с идея да се употреби проуниатското раздвижване в конюнктурата след Балканските войни, та да се обърне вниманието на Русия върху българите[25]. С други думи, идеята за уния раздвижила широки кръгове в българското общество.

В отговор на това раздвижване архиепископ Миров повел конкретни преговори с екзарх Йосиф, останали за съжаление без резултат. Синодът в окръжно послание от 19 декември 1913 г. определил унията като „нравствено самоубийство", „безпримерно религиозно и морално падение", а в добавка и това, че у католиците „се атрофира и християнство, и народност"[26]. Обърквaнето в това тежко време ще да е било твърде голямо, защото сред разнопосочните реакции към унията намираме и брошура, издание на Софийското свещеническо православно братство, в която като противоядие на униатските увлечения се препоръчва сближение с англиканската църква, според автора, влиятелна и искрена закрилница на българското национално землище[27].

Мисля, че преживяното в началната история на Католическата българска църква от източен обряд, когато водещата инициатива за всенародно присъединение принадлежала пак на мирски комитет, е в основата на трезвите реакции на източно-католическите йерарси от 1913-1914 г. Между тези две ситуации пропаганда за уния имало също и непосредствено след Освобождението, подета пак от миряни, а после към тях се присъединили и духовници; Симеон Радев я представя доволно живописно, и като я определя за „блъф" и „фокус", показва нейната същност като средство за натиск върху русите

[24]Вечерна поща, № 428, 6. XI. 1913.

[25]О. Дамян Гюлов. Сътрудниците на в. „Истина". — Истина, 20. X. 1944, № 1000.

[26]Св. Елдъров. Униатството в съдбата на България..., 33-34.

[27]Свещ. Зах. Ив. Гешаков. Вселенската патриаршия или вселенската църква. Кой път да хванем? Уния или сближаване с англиканската църква. Издание на Софийското свещеническо православно братство. С., 1913, с. 25.

за установяването на Екзархията и екзарха в Цариград след Освободителната война; нещо, за което те първоначално нямали голяма охота[28].

Същността на проуниатското движение от 1913 г. също не е била тайна както за Римската, така и за предстоятелите на Източно-католическата църква в България. Отразявайки точно събитията във връзка с унията в България, с подробни позоваванията на българските вестници и свои кореспонденции, споменатото списание на отците успенци заключава по този повод: „...и на този акт подбудата не е друга, освен запазване на националността. Ако Македония получеше автономия, тези стремежи за съединение за жалост биха изчезнали веднага, и последствието би било също тъй печално, както онова от 1861 година, когато, уви, и там действаха само политически настроения..."[29]. Такава нагласа към движението изглежда имал и епископ Михаил Петков, към когото, като католически йерарх в пределите на България, били отправени искания за съдействие. Д-р М. Аксунов отбелязва по този повод: „...М. Петков, като знаеше, че тези сондажи и оплаквания са плод на заболялата душа на българина от последните събития, и че това движение гони политическа цел, освен с някои съвети и упътвания с нищо друго не можеше да им бъде полезен на това желание за уния с Рим, остави събитията да се развиват сами. Не се мина много време и това движение за уния, вече трето под ред в най-новата ни история замре само по себе си. Причините му не бяха религиозни, а политически."[30]

Ако ударите от двете Балкански войни, колкото и тежки, оставят надежди, дават тласък на упования в разни посоки, сред които и унията като решение на българските неволи, последиците от Първата световна война сломяват дори волята да се предприеме каквото и да било; пред тях мисълта за политически комбинации изглеждала нелепа и в българската история от двадесети век опитът за уния през 1913 г. остава последен. Хората, устояли на изпитанията през войните,

---

[28]С. Радев. Строителите на съвременна България. Т. I. С., 1973, 110-119.

[29]Движението в България за присъединяването към Рим. — Die Mission, № 11, 1913, 161-168.

[30]Д-р Михаил Иванов Аксунов. Цит. съч., с. 221.

преживявали непосредственото следвоенно време като „криза"; чувство, извиращо от безизходната захвърленост на човека в тежкото ново следвоенно устрояване на живота; от непроницаемостта на това ново устрояване идели отчаянието и финалистките настроения като общ „дух" на това време. Безутешността от българската трагедия в тази епоха е ярко чувство и у източните католици, сами претеглили не малко, сами част от общото страдание. Тяхната собствена трагедия намирам изразена в човешката драма на стария епископ Петков. На 17 февруари 1915 г. епископът напуснал София и се настанил при отците Успенци в Пловдив, където и дочакал края на войната. Там трябвало да преживее и други разочарования; редом с всички католически свещеници, според рождението си произхождащи от страните на вражеската на България през Първата световна война Антанта, в Ямбол бил въдворен неговият викарий, о. Павел Христов. През 1920 г., вече болен, с така и неуреден пастирски статут в България, отчаян от малкото, с което можел да помага на разпръснатото си паство, той поел към старото си седалище, към обезбългарения Одрин. Оттогава до края му изглежда, че най-вече грижи за смъртта изпълвали неговите мисли. Малко преди свършека му пред отец Сатурнен, настоятел на отците Успенци в същия град, епископът изказал желанието си да бъде погребан в успенската църква в предградието Караагач поради неудържимата разруха и невъзможността да се грижи някой за българската източнокатолическа катедрала „Св. Илия", в която служил толкова години. Един често споменаван с благодарност тук историк и събирач на българо-униатското предание д-р М. Аксунов с наивна радост, която само подсилва трагизма на положението, пише, че о. Сатурнен излязъл съобразителен, та не изпълнил предсмъртното желание на епископ Петков; несигурен за бъдниите на делото на отците Успенци в Турция и със страх, че и тяхната църква може да бъде изоставена на произвол, о. Сатурнен го погребал на края на малките техни гробища, в съседство на международните католически гробища между погребаните от едната му страна членове на отците Успенци и от другата — покойните монахини от обществото на сестрите Облатки. Година и нещо след това, под заплаха да не би при срутване на катедралата „Св. Илия" да бъде затрупан гробът

на почиващия там епископ Рафаил, костите на последния били пренесени и препогребани в гроба на епископ Петков, заедно с тежката мраморна плоча, турена навремето от епископ Петков на вечното жилище на неговия предшественик със следния надпис:

Рафаил Добри Петков
от с. Стрелча (Пловдивско)
роден 1830 година
Поставен епископ и апостолически управител на българите-католици
в Тракия и Македония
7 ноември 1865 г.
Пасъл стадото Божие с трудове и непрестанни гонения от С. И. П.
Успя у Господа 21 февруари 1876 година
Честни му мощи лежат тук в църквата Св. пророк Илия
Вечна му памет
Михаил Петков наследни[31].

В последните си месеци, вече и тежко болен, епископ Петков открил, че добре би стояло, ако после неговата смърт някой изсече на тази плоча след името му годините на рождението, ръкоположението и края му. Но каменари след войните в Одрин не се намерили, та и това не могло да бъде направено. На 71-годишна възраст, след като управлявал епархията си в Одрин и в София 38 години, епископът починал на 27 май 1921 г.

Войните 1912-1918 г. изцяло променили позициите и структурата на католическата църква в Турция; за Католическата църква от източен обряд на българите, както бе споменато по-напред, те станали разделно събитие в нейната история. Рухнало изцяло католическото учебно дело сред българите в Турция, поддържано от Църквата; унищожени били семинариите, подготвящи източно-католическо свещеничество, били закрити българо-католическата гимназия на отците Възкресенци в Одрин, учебните заведения на Загребските сестри, милосърдните заведения; прогонени из Македония били сестрите Евхаристинки.

[31]Пак там, с. 222. Също: На задушница в Одрин. — Истина, 25. XI. 1930, № 27.

Сега никой не мислел съществуващото положение за временно; ясно било, че новото устрояване на Църквата в България е единственото условие за съществуването ѝ насетне.

Войните и последствията от тях поставили остро въпросите за ново административно устройство, за ново установяване на управленческите йерархии, за укрепване на йерархическите авторитети. Това било наложително и поради положението, че краят на войните съвпаднал и с естествената смяна на поколенията. Второто поколение йерарси, което изнесло на плещите си борбите за укрепването църквата по границата на двете столетия, вече стигало предела на жизнения си път. Архиепископ Миров оставал в Цариград с надежди оттам да упражнява юрисдикцията си на духовен глава на българите източно-католици, вече разделени в четири държави. По-горе бе описана участта на одринския епископ. До 1916 г. монсеньор Епифаний Шанов останал в епископското си седалище Солун, верен на длъжностите си към своето намаляващо все повече и повече паство; като български владика през тази година той бил интерниран от гръцките власти първо на остров Наксос и после на печално известния за нашите военнопленници от Първата световна война остров Трикери, където и останал до края на войната, единствено в състояние да страда за пасомите си, без да може да им даде помощта си. Но и след примирието от есента на 1918 г. гръцките власти бавели освобождаването му. Това принудило архиепископ Миров да се обърне към главнокомандващия съглашенските части на Балканите, генерал Франше д'Еспре, с молба от 8 март 1919 г. генералът да се застъпи пред гръцкото правителство като представител на католическа държава — победителка, за освобождението на 70-годишния българо-униатски владика. С писмо от 17 март с.г., ген. д'Еспре уведомил архиепископа в Цариград, че гръцкият външен министър дал съгласието си епископ Шанов да бъде освободен от своето заточение при условие, че незабавно напусне Гръцкото кралство. Ако според желанието си епископът заминел за Цариград, за България или за Рим, външният министър самоотвержено поемал грижа да уреди необходимите документи без излишни формализации[32]. Дядо

[32]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев Апостолически Екзарх..., 42-43.

Шанов избрал България. Установил се в отечеството си Казанлък, изгубвайки завинаги своята епархия в Македония. Епископът наел къща в София, явно с намерение да се превърне тя в нов епископален център, но така и не напуснал Казанлък; в къщата бил настанен неговият викарий о. Иван Николов.

Както бе отбелязано по-горе, предвид институционната и административната организираност на българската държава, естествено било столицата да се наложи за ново църковно средище на източните католици. Още повече, че с бежанските потоци по време на войните София се превърнала в най-многобройното средоточие на съединените с Рим българи, което издигало много значението на софийската енория. Събирането на верни от различни краища, родени и възпитани в различни местни традиции, а оттам и с различен манталитет обаче възбудило сериозни затруднения пред Църквата при превръщането им в единна общност. В това няма нищо странно или недостойно за Църквата — регионалните културни традиции остават задълго през XX век важно обстоятелство при схващане социално-психологическите характеристики на важни социални групи в българското общество; във времето след войните Антон Страшимиров извежда регионално-груповите особености на шопи, македонци, тракийци, мизийци и рупци като една от основните трудности при формирането на общ български народопсихологичен стереотип; Боян Пенев вижда в тези различия една от причините за разностилието у българската интелигенция.

Неинтегрираността на събраните в София източни католици обаче се превръща в една от големите трудности пред новото устрояване на църквата; много скоро тази неинтегрираност родила противоречия между естествените лидери на различните им вътрешни групи — свещениците от Тракия и тия от Македония във връзка с върховенството в уреждащата се след войните софийска енория. По това време в София пребивавали женените свещеници о. Нако, о. Димитър, о. Ангел и към средата на 20-те години поп Илия; неженените били — о. Иван Николов, о. Недялко Стойчев, о. Йероним Стамов и о. Иван Чекичев[33]. Ясно е, че това били хора с различен статус в Църквата, с различно образование, идещи от различни енории от пределите на Турция

[33]Пак там, с. 47.

и т. н. Когато към произтичащия от това сложен комплекс отношения се добавят и политическите подбуди на тежнеещите към една или друга българска партия миряни източни католици или на ония, свързани с Вътрешната македонска революционна организация (ВМРО) и всичко това в годините на следвоенното политическо острастение в България, става ясно, че тези никак не леки проблеми пред българо-униатската общност и Църква при новото им устрояване напълно основателно заслужават определението, дадено им от о. Купен Михайлов: „македоно-тракийски въпрос"!

Формалните причини за „въпроса" трябва да бъдат търсени в назначението на о. Христофор Кондов за енорийски свещеник при Софийската източна енория през 1918 г. от епископ Петков, назначение, от което останали недоволни някои от македонските свещеници в столицата. Връщането на епископ Шанов в България задълбочило противоречията — разбира се, без това да вменява вина на епископ Шанов; връщането му дало аргументи на „македонската" страна за оспорване решенията на „тракийци", без и епископът да подозира това. Когато на 14 септември 1918 г., църквата била върната на румънците и о. Кондов останал без енорийски храм, о. Иван Николов не го приел в църковната къща под предлог, че тя била „само за македонците". Наложило се о. Кондов да зимува при отците Успенци в Пловдив. По изричното нареждане на епископ Петков, той обаче запазил правата си на „енорийски свещеник в София"[34]. Подобни, на първи поглед незначителни дребнавости постепенно се натрупвали в отношенията между източно-католическия клир и напреженията сред миряните опасно застрашавали здравината на Църквата в и без това сложното време на следвоенното ѝ устрояване.

От друга страна, „въпросът" положил сянка върху авторитета на епископите Шанов и Петков Почтената им възраст, досегашният им никак не малък опит, формиран обаче в съвършено други условия, се оказали непригодни да разрешат възникналите следвоенни затруднения. Пребиваващият в Цариград архиепископ Миров също в отдалечеността си не успявал да окаже оздравително въздействие върху положението в България. Тази криза на „традиционните авторитети" услож-

[34]Пак там., с. 44.

нявала „въпроса“ още повече; тя изтъкнала наложителната необходимост от намесата на друг тип авторитет, който и не закъснял да се прояви.

През 1921 г. Конгрегацията за източните църкви изпратила в България като специален пратеник в помощ за разрешение на възникналите противоречия Исая Пападопуло, първият апостолически екзарх на гръко-униатската църква, а от 1917 г. — главен секретар на създадената през тази година в Рим Конгрегация за източните църкви[35]. Монсеньор Пападопуло отдавна знаел вървежа на работите в Католическата българска църква от източен обряд, с о. Христофор Кондов го свързвало близко приятелство от много десетилетия, между двамата се установила от отдавна непрестанна кореспонденция. През 1920 г. той писал от Рим на о. Кондов: „Чувам, че между свещениците в София има раздор и завист. Това ми причинява мъка. Това е най-голямото зло за българо-католическата мисия. Защо правят така?...“[36] В друго писмо от същата година той се чудел как след такива разтърсващи изпитания и мъки могат да се появят такива разногласия: „...Клирици и верни в София ще се погубят. Колко страдам. Бих дал живота си за нашите бедни католици българи. Плача... Смилете се и не позволявайте да се руши българо-католическата мисия.“[37] В трето писмо от 1 януари 1921 г. монсеньор Пападопуло писал на о. Кондов, че Св. Конгрегация, „...предвид безредията в София възнамерява да изпрати там един папски визитатор, който да сложи ред...“, и че о. Кондов ще бъде назначен за негов секретар[38]. В началото на 1921 г. монсеньор Пападопуло посетил и лично България. Изглежда, че това първо идване на апостолическия пратеник установило нещата по-добри от външния им изглед, защото намеренията му, споделени в писмото му от 1 януари, не били турени в изпълнение. Ако съдим от последвалите събития, пратеникът вероятно ще е намерил, че о. Кондов би се справил и сам със съществуващото положение. След смъртта на епископ Петков в Одрин на 27 май 1921 г., на 13 юни с.г. монсеньор

[35]Св. Елдъров. Униатството в съдбата на България..., с. 66.

[36]О. Купен Михайлов, Кирил Куртев Апостолически Екзарх..., с. 49.

[37]Пак там, с. 43.

[38]Пак там.

Пападопуло въздигнал о. Христофор в архимандритски чин[39]. А с окръжно писмо от 25 юни 1921 г. апостолическият наместник на Софийско-пловдивската западна епархия епископ Викенти Пеев известил „католическото тракийско духовенство от източен обряд", че с нарочно писмо е упълномощен от Св. седалище да назначи за „администратор на Тракийската епархия от Възточни обред, с пълно право да я управлява о. Христофор Кондов"[40]. Мисля, че при това запазване на делението между Тракийската и Македонската епархии в средата на 1921 г., без съмнение чисто формално, ще се е имало предвид и деликатното положение да не бъде докачено честолюбието на стария епископ Шанов.

В края на лятото на същата година той сам се обърнал с молба до Св. Отец в Рим да бъде освободен от длъжността си епископ на Солунската епархия, и без това несъществуваща от няколко години и поради напредналата си възраст. С отговор на кардинал Марини от 17 декември епископът бил известен, че Св. Отец приел неговата молба и му позволявал да се оттегли на почивка в родното си място. Като апостолически администратор с власт над всички източни католици в България останал архимандрит Кондов[41]. Архиепископ Миров продължавал да стои на върха на йерархическата постройка на Католическата църква от източен обряд в България, но променените условия след войните все повече и повече обезсмисляли представителните му функции в Цариград; съществуват сведения, че във Ватикана бил обмислян и въпросът за назначението му за върховен глава на всички съединени с Рим в България[42]; внезапната му смърт обаче слага край на тази перспектива — на 17 август 1923 г. архиепископът починал в Цариград от антракс (синя пъпка) на 64-годишна възраст[43].

Редом с усилията за утвърждаването на авторитетен нов духовен глава, за преодоляването на различията сред верните и

---

[39]Св. Елдъров. Униатството в съдбата на България..., с. 66.

[40]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев Апостолически Екзарх..., с. 44.

[41]Пак там. с. 46.

[42]Св. Елдъров. Униатството в съдбата на България..., с. 34.

[43]Дончо Ангелов. Н. В. Преосвещенство Михаил Д. Миров. – Календар „Св. св. Кирил и Методий", VII, 1924, 48-54.

клира Рим имал също като своя постоянна грижа и изграждането на катедрален храм, мистичния Център, Средата на Църквата за всички източни католици в България. През 1920 г. папа Бенедикт XV дарил 1 600 000 лв. за възстановяването му. Така било купено мястото на софийската улица „Люлин" и на 17 септември 1922 г. бил осветен основният камък на църквата „Успение Богородично". Две години по-късно, на 1 август 1924 г. тя била завършена изцяло и осветена[44].

С тази намеса на Св. седалище и посредством конкретната работа на монсеньор Пападопуло, който през ноември 1921 г. отново посетил България, а също и на други изгнати в църковната йерархия духовници[45], било осъществено постепенно административното преустройство, с което на практика несъществуващите вече епархии в Турция — Одринска и Солунска, както и цариградското представителство се закривали и била образувана една епархия в пределите на България със седалище в София. Структурните промени туряли ново начало в историята на Католическата църква от източен обряд, нова посока, която църквата щяла да следва в периода от времето между Първата и Втората световна войни.

През май 1922 г. архимандрит Кондов подхванал цялостна обиколка на епархията, резултатът от която бил точна преценка на нерадостното ѝ положение. Архимандритът предприел активни действия пред българските и църковните власти в Рим; с неговата жива намеса били довършени катедралната църква в София, църквите в селата Покрован и Студена, училището за децата на униатите в с. Дервишка могила и др.[46]

Структурните промени и извършеното от апостолически администратор обаче все още не водели до толкова жадуваното умиротворение на епархията. Враждите в София продължавали и в началото на 1923 г. стигнали голяма напрегнатост. На 15

---

[44]Дончо Ангелов. Началото на едно католическо дело в София..., с. 46.

[45]През ноември 1922 г. в помощ на източните католици пристига префектът на Ватиканската библиотека монсеньор Евгений Тисеран, придружен от о. Кирил Королевския. Последният като пратеник на Рим участвал в осветяването на църквата „Успение Богородично" през 1924 г. и др.

[46]Св. Елдъров. Униатството в съдбата на България..., с. 66.

февруари 1923 г. из енорията се появило публично анонимно писмо с остри нападки срещу един от влиятелните лидери на българо-униатите от Македония в столицата, тясно причастен към делата на основаната през 1922 г. Македонска благотворителна католическа лига, отец Йероним Стамов. Писмото било причината към енорийския свещеник отец Недялко Стойчев и към бившия викарий на епископ Шанов, отец Иван Николов, да бъдат отправени смъртни заплахи отстрана на печално известните в българската политическа действителност от това време „неотговорни фактори", чийто интерес към истинността на фактите и справедливостта на обвиненията (когато го имало) обикновено идел след наказателните деяния. Отците Стойчев и Николов спешно били отзовани в Рим[47].

Инцидентът, който дълго отеквал в източно-католическата среда, непрестанните трудове на архимандрит Кондов за укрепването на епархията, както и немалкото преживени разочарования се отразили тежко на здравето му. В писмо от 6 януари 1924 г. архимандритът известил Конгрегацията за източните църкви, че е сериозно болен и не може да се справя със задълженията си. В ответ от 20 февруари с. г. секретарят, кардинал Таччи, му съобщил, че за да укрепи здравето си, Конгрегацията временно го освобождавала от задължения към длъжността му, и че за негов заместник, с поръчителството на монсеньор Викентий Пеев, се назначавал свещеникът в с. Доврyклий, отец Йосафат Козаров[48]. Архимандрит Кондов

[47]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев Апостолически Екзарх ..., с. 46.

[48]Пак там. Отец Козаров бил роден в Пловдив, в семейство на българи, западни католици през 1852 г. Учи в семинарията на Софийско-пловдивския викариат, после в източно-католическата семинария в Одрин — Караагач на отцете Успенци. Приема монашески обет при тях и бил изпратен за послушник в Париж и после в Осма, Испания. След завършване на богословските си науки се връща в Одрин и е ръкоположен за свещеник от източен обряд. Изпратен в България, той преподава в католически първоначални училища, предимно в Ямбол. През 1900 г. с разрешение на Св. Седалище напуска монашеския живот, за да поеме грижи за останалите сираци малолетни негови братя и сестри и бил причислен към мирското духовенство. Когато монсеньор Миров оглавява Източно-католическата църква на българите в Цариград през 1907 г., о. Козаров иде на негово

обаче така и не успял да се съвземе. На 11 април 1924 г. починал в Пловдив, където и бил погребан.

На 19 март 1924 г. новият проадминистратор пристигнал в София да поеме работата си. Със себе си водел и наследилия го в с. Доврyклий енорийски свещеник, млад и деен човек с буден дух, отец Стефан Куртев. Той още при архимандрит Кондов се отличил с помощта си при управлението и отчета на средствата във връзка със строежа на катедралната църква в София, та тази помощ и добрият му нрав били причината отец Козаров също да го избере за свой помощник. С идването му в София отец Стефан бил назначен за свещеник в средищната енория. Това обаче направило не всички да погледнат дружелюбно на отца Стефана и положението му в столицата, по думите на неговия първи биограф, отец К. Михайлов, станало „много деликатно“[49]; всичко обещавало раздорите да продължават и занапред.

Изглежда тази „деликатност“ на положението накарала в Рим вече и други да стигнат до възгледа на монсеньор Пападопуло от началото на 1921 г. В писмо от 26 март 1925 г. Конгрегацията за източните църкви известила апостолическия проадминистратор отец Козаров, че с декрет на Св. Отец от 19 март с. г. папа Пий XI назначил за апостолически визитатор на българите от източен обряд монсеньор Анджело Джузепе Ронкали, бъдещият папа Йоан XXIII.

Апостолическият представител пристигнал на 25 април 1925 г., десет дни след атентата в църквата „Св. Неделя“, в момент на крайно изостряне на политическото напрежение в България. За да подчертае смисъла на мисията си и своето уважение към Католическата българска църква от източен обряд, монсеньор Ронкали отседнал направо след пристигането си в източно-католическата енория на ул. „Люлин“[50].

място в Доврyкли. През 1919 г. се оттегля при роднини в Пловдив, но след смъртта на о. Иван Пищийски бил поканен от монсеньор В. Пеев за изповедник в западната църква „Св. Лудвик“. На този пост останал до назначаването му за проадминистратор на католиците от източен обряд. — В: „Календар „Св. св. Кирил и Методий, IX, 1926, 113-114.

[49]Пак там, с. 47.

[50]Пак там, с. 49.

Архиепископ Ронкали бил роден на 25 ноември 1881 г. в Бергамо (Италия). Четиринадесет годишен се посветил на духовното си призвание; завършил 8-годишния курс на местната семинария. Висше богословско образование добил в Римския институт „Св. Аполинарий" („Латеранската академия"). През 1904 г. бил ръкоположен за свещеник. Във времето от 1905 до 1914 г. бил частен секретар на бергамския епископ Джакомо Тедески и преподавал в епархиалната семинария апологетика, църковна история, патрология, философия и богословие. Същевременно провеждал и собствени изучавания върху историята на Бергамска област. Под научното ръководство на Ахил Ратти (по-сетнешен папа Пий XI) писал и за апостолическото посещение в Бергамо на Св. Карл Боромеи. Сред специалистите особено било ценена друга негова работа върху Цезар Бароний, историк, оказал влияние върху Паисий Хилендарски и неговата „История словеноболгарская".

По време на Първата световна война бил мобилизиран като санитарен подофицер. В последните три военни години служил като военен свещеник.

С демобилизацията си през 1919 г. Ронкали бил удостоен със звание „каноник" на Бергамската катедрала. В службата си с този чин организирал Институт за подпомагане на мисионерите.

За апостолически визитатор в България бил назначен от папа Пий XI и във връзка с високата му мисия бил ръкоположен в архиепископско звание като титуляр на древната Ареополска епархия на 14 март 1925 г. от кардинал Джовани Таччи.

В мисията си в България в качеството на секретар бил придружен от о. Константин Босшерц (някъде Боскартс), белгиец по рождение от Анвер, монах от Бенедиктинския орден[51].

Още навремето идването на архиепископ Ронкали се отбелязва като най-голямото събитие за католиците в България през 1925 г. Тяхното много остро чувство за история веднага отчита, че той бил най-важният сановник отстрана на Св. Седалище посетил България след мисията на кардинал Лъв, пратеник „Legatus a latere" на папа Инокентий III, който коронясал Калоян през 1204 г. и провъзгласил браничевския

[51]Истина, 6.V. 1925, № 1.

архиепископ Василий за примас на България с патриаршески права[52]. Въпреки че изрично се подчертавало как идването му е единствено във връзка с делата на католиците в България, първите му визити тук ясно показват и ролята му в установяването на първи контакти между България и Ватикана. На 30 април 1925 г. Цар Борис III приел на аудиенция високия апостолически гост[53]. На 11 май с.г. архиепископът предприел първата си обиколка из селата на източните католици: Покрован, Атерен, Армутлий, Мустраклий, Хамидие, Дервишка могила и Соуджак, придружаван от своя секретар и директора на френския колеж в Пловдив о. Прива. Обиколката му дала непосредствени впечатления от живота им; тя завършила на 25 юни 1925 г. и като цяло протекла в онова смутно време, което българската преса представя с потресаващи данни за комунистически конспирации, свързани с атентата, репортажи от процеси, снимки на публични екзекуции, или пък ужасяващи подробности по деянията и разбиването на бандата на небезизвестния Митю Ганев, действал също и в района на посещението на апостолическия пратеник.

През първата половина на юли 1925 г. монсеньор Ронкали посетил заедно с о. Стефан източно-католическата община в Малко Търново и католиците от Сакар. В края на юли и началото август с.г. обиколил католическите села от Никополската епархия Гостиля, Брегаре, Бърдарски геран, Лъджене, Трънчовица, Асеново, Ореш, Белене и гр. Свищов. В първата половина на август имал няколкодневна среща със събраните на духовни упражнения в Пловдив свещеници от източен обряд[54]. Редом с наблюденията си върху състоянието на Католическата църква в България и пряката помощ за нейното укрепване, архиепископ Ронкали опитал да установи връзки и с Българската православна църква, утвърждавайки принципите на толерантността и разбирателството в отношенията между вероизповеданията, във време, когато в някои села зреело или пък вече съществувало напрежение. На 28 август с. г. той посетил официално Св. Синод, където бил посрещнат от Видинския митрополит Климент и висши църковни служители. На другия ден митрополитът, придружен от своя секретар Стоянов,

[52]Папски пратеници в България. — Истина, 6. I. 1926, № 36.
[53]Истина, 6.V. 1925, № 1.

върнал визитата на монсеньор Ронкали[55]. На 3 септември с.г. апостолическият пратеник имал среща с министъра на външните работи Христо Калфов[56]. През първата половина на следващата 1926 г. предприел пътуване из Източна България и Черноморския бряг с цел да установи нуждите на бежанските семейства. Резултатът от пътуването бил устрояването на т. нар. „Папски кухни" за децата на бежанците без оглед вероизповеданието им в селищата Шумен, Несебър, Карабаир, Карнобат и Айтос. През 1928 г. организирал раздаването на помощи от Рим за пострадалите от разрушителното земетресение в Тракия отново пак без оглед изповеданието им и мн. др.

Зает с такива дела, той останал десет години, до 1935 г., а след това, напускайки — завинаги приятел на България и българите. Изразявайки обичта си към него и своята признателност към заслугите му пред Католическата църква от източен обряд, в разказите на българите източни католици за пребиваването на монсеньор Ронкали действителната му личност още тогава започва да добива митически очертания — сега в края на XX век те много се ласкаят, когато някой някъде, а най-често самите те в България, го наричат „българския папа"; в спомените не е останал като високия йерарх, издигнатия пратеник на Ватикана — в тях Анджело Ронкали е останал със светлината на човешките си достойнства. Защото, надделявайки над предразсъдъците на латинското духовенство към източните католици[57], над безумните клевети в европейския печат спрямо българите и победената във войната България, над съкрушаващите мнозина чужденци несгоди и плашеща непринуденост на българския бит[58], над чудовищното време, в което се случило да дойде за първи

[54]Из личните спомени на Н. В. Преосвещенство Монс. Куртев. — В: Монсиньор Ронкали в България. Хроника и спомени от 1925 до 1935 г. Събрал и подредил Купен Михайлов, католически свещеник в с. Куклен, Пловдивско, 1967, с. 52 (непубликуван ръкопис).

[55]Истина, 2. IX. 1925, № 18.

[56]Истина, 9. IX. 1925, № 19.

[57]Архиепископът сам споделял по-сетне, че преди да дойде в България голяма боязън имал пред женените свещеници източни католици, които му се стрували необяснимо изключение от традициите на църквата и като цяло неподвластни на разумни внушения.

[58]Историите, в които се разказва как архиепископът е трябвало да прекосява големи разстояния покачен на магаре, как седмици

път по тия места, архиепископът прозрял българската душа. Имал дарбата да се радва на чистосърдечието и искреността в наивната вяра на селяните, да разбира хората, сред които живеел толкова време, да усеща в много от непонятните за чужденеца произшествия културни архетипове. Несебър и морето го поразили; от църквата в града поръчал да му прерисуват стара икона и се питал дали не може да промени титулярното си звание от архиерископ Ареополски да стане архиепископ на Месемврия[59]. Спомнял си срещата с един селянин, невъзмутимо разположен на гърба на своето магаре, следван от съпругата си с дете на гърба и с мотика в ръцете си. „Защо си ти на магарето, а жена ти с детето на гърба и с мотиката върви пеша?" — попитал монсеньор Ронкали, както сигурно се питало и в библейските времена. „Защото ми е жена" — отвърнал българинът и все така продължил по пътя си. Винаги се въодушевлявал от изгледа на източно-католическото духовенство; веднъж видял в двора на софийската църква събрали се по някакъв повод неколцина свещеници; с дълги бели бради и калимявки, седнали „по турски" с изправени гърбове и с кръстосани крака под черните груби раса, направо на земята върху зелената морава, пушейки, те беседвали върху божиите дела. „Канониците на монсеньор Куртев" ги нарекъл архиепископът с най-доброжелателна насмешливост и не пропускал никога да отбелязва такива живописни картини[60].

Отвъд нескончаемите и много човешки разкази на предание-то обаче, в общия план на историята на Католическата църква

наред неизменно е трябвало да споделя киселото зеле на пасомите си, как бил връхлетяван от пълчища дървеници, бълхи, въшки, и пр. могат да бъдат чути и досега. Като в средновековен разказ източно-католическото предание вярва, че точно тези обстоятелства прекратили мисията на неговия секретар.

[59]Той наистина така и направил. В Акта за основаването на Кармилския монастир в България е титлуван „Апостолически делегат в Цариград, Негово Високопреосвещенство Анджело Джузеппе Ронкали, Архиепископ Месемврийски". — В: Отец Купен Михайлов. Записки за първия източен Кармил в България. Бургас, 1990, 22-23 (непубликуван ръкопис).

[60]Из личните спомени на Н. В. Преосвещенство Монс. Куртев. — В: Монсиньор Ронкали в България. Хроника и спомени от 1925 до 1935 г...., 51-54.

от източен обряд в България, идването му бележи укрепването и окончателното установяване на нейните административно-управленчески структури в пределите на българската държава след Първата световна война. Идването му също има пряка връзка и с разрешението на пакостния „македоно-тракийски въпрос" посредством установяването на всепризнат и авторитетен духовен глава на съединените с Рим българи.

Във втората половина на 1925 г. здравето на отец Йосафат Козаров рязко се влошило; след кратко боледуване той починал на 3 ноември. Въпросът за духовния глава на Източно-католическата църква в България отново се изправял като основен пред нейното бъдеще развитие. По време на смъртта на отец Йосафат, архиепископ Ронкали пребивавал в Рим; известен за кончината му, той веднага поел към София. За времето прекарано в страната високият римски пратеник вече имал поглед върху източно-католическото духовенство, та без колебание няколко дни след погребението на покойния йерарх, в качеството на проадминистратор за съединените с Рим българи, той назначил отец Стефан Куртев. В кратко послание към източните духовници от 3 декември архиепископът обосновал своята воля и своя избор. Няколко дни след това, послание към тях отправил и новият проадминистратор. В него, като обосновал божествената същност на делото на Католическата църква от източен обряд в България, отец Стефан казвал още: „Това дело, драги братя, е дело наше, а не чуждо. Ние не сме наемници, за да пазаруваме труда си, не работим на чужд господар, но сме синове на същия върховен наш Небесен Отец, членове на същото семейство, за чието благосъстояние всички ние сме длъжни да допринасяме...

Божиите права, спасението на душите и Вашите добре разбрани интереси — ето една свещена повеля, пред която всичко лично, земно, чувствено трябва да немее, да отстъпи, да изчезне...

Не бих посмял да поема тази тежка отговорност, ако не ми беше осигурена постоянната и мощна подкрепа на Н. В. Пр. нашия любим апостолически пратеник, под чието настойничество, бащински наставления и упътвания ще ми бъде по-лесно да се грижа за Вас..."[61]

[61]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев Апостолически Екзарх..., с. 92.

Отец Стефан бил роден в с. Дрипчево (Свиленградско) на 18 юли 1891 г. с мирско име Никола. Учил в гимназията на отците Възкресенци в Одрин от 1903 до 1908 г.; от 1910 до 1914 завършил семинарията на отците Успенци в Кадъ-кьой. За свещеник, с име Стефан, бил ръкоположен на 1 юли 1914 г. в Караагач, близо до Одрин, от епископ Михаил Петков. Същата година дошъл в България, в Пловдив, заедно с българо-униатското духовенство, прогонено от енориите си след турската реокупация на Тракия.

В края на юли 1926 г. с папски декрет отец Стефан Куртев бил назначен вече за апостолически администратор и възведен в епископски сан. На храмовия празник на софийската униатска катедрала „Успение Богородично", 28 август 1926 г., архиепископ Ронкали обявил пред всички официално неговото назначение.

На 12 ноември новоназначеният духовен глава заминал за Рим, където било определено да бъде тържественото му ръкоположение. Церемонията била насрочена за 5 декември 1926 г. в древната базилика „Св. Климент". В избора на самото място — Вечния град и църквата, въздигната да приеме мощите на третия папа след апостол Павел, св. Климент, донесени след мисията на братята Кирил и Методий в Херсонес; църквата приела сетне и мощите на първопросветителя св. Кирил Философ; в избора на о. Стефан да вземе при въздигането си в епископски чин името на св. Кирила за свое стои несложната символика на надеждите за ново добро начало, свързано с най-здравите верски и духовни опори на източните католици. Сред официалните гости на церемонията били секретарят на Конгрегацията на източните църкви, кардинал Таччи, монсеньор Мишел д'Ербини, доскорошен председател на Ориенталския институт в Рим, който през 1926 г. бил ръкоположен за духовен глава на католиците в Русия; монсеньор Марини, епископ на Амалфи и други висши прелати; сред тия гости имало и неколцина представители на българската легация в Италия. Замисълът на тържеството намерявал ръкоположението да бъде направено от човека, който подел промените в Католическата българска църква след войните, монсеньор Пападопуло, сега асесор при Източната конгрегация, но неочакваното му заболяване попречило; церемонията била извършена от

монсеньор Атанас Кориати от Католическата мелхитска източна църква в съслужение с албано-католишкия владика Иван Меле. Освен тях пред олтаря помагали и петима източни свещеници от различни народности — о. Сергей Виригин — русин, о. Савва — мелхит, ректорът на украинския колеж в Рим и двамина други свещеници хървати. Церемонията била ръководена от ректора на Гръцкия папски колеж в Рим, о. Пласид де Местр, бенедиктинец, родом от Белгия. Преди да влезе в олтаря с двамината ръкоположители, с папския знак в ръка, о. Стефан прочел на гръцки акта за вероизповедание и клетвата, че ще остане верен на Католическата църква, изискуеми в подобни случаи; ритуали, които знаем и от предишните ръкоположения на българо-униатските първосвещеници. Сетне ръкоположителите снели свещеническите му одежди и облекли епископските. Новият владика на българите католици от славянски обряд Кирил добил епископски сан като титуляр на древната Бриулска (някъде Бриулитанска) епархия[62].

След тържеството епископ Кирил посетил вече в качеството си на духовен глава на съединените българи кардинал Гаспари, после стария председател на апостолическата делегация в Цариград и познавач на българо-католишките работи от края на миналото столетие кардинал Ванутели и накрая — кардинал Мери де Вал[63]. Последна през този ден, но не и по значението си за бъдниите на Католическата българска църква, била срещата му със Св. Отец, папа Пий XI, който го поздравил с новополучения епископски чин и сетне разговаряли дълго за България и положението на съединените българи. На раздяла папата го дарил с епископска златна огърлица със скъпоценен златен кръст[64].

Коледа тази година епископ Кирил Куртев посрещнал заедно с монсеньор Ронкали в рожденото му място Сотто ил Монте сред неговите най-близки. На 25 декември по молба на архиепископа той служил източна литургия в църквата на градчето и държал проповед пред събравшите се на италиански език. В началото

---

[62]Ръкоположението на Н. В. Пр. Кирил (Стефан Куртев) в Рим. — Истина, 15. XII. 1926, № 33.

[63]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев Апостолически Екзарх..., 98-99.

[64]Ръкоположението на Н. В. Пр. Кирил (Стефан Куртев) в Рим...

на новата 1927 г. двамата посетили свързания с младостта на архиепископа Бергамо, сетне старите италиански градове Верона и Падуа, Асизи, отново в Рим, после на юг — Помпей, Неапол, Капри. От Южна Италия по море поели на изток.

Слезли в Атина; архиепископът настоял да минат по следите на апостол Павел из Македония — Солун, после Кукуш, Енидже-Вардар, Каймак-Чалан, където загинал един от братята на епископ Куртев през влеме на Първата световна война, Добро поле, Кавала, Филипи. Накрая в Цариград. Видно е и без много обяснения, че освен по следите на Апостол Павла, дваминатa йерарси вървели и по следите на загубената завинаги в Македония и Тракия българска уния[65].

В България епископ Куртев пристигнал на 3 февруари 1927 г. и бил тържествено посрещнат от своите верни. Ръкоположението му будело надежди у всички — „с това събитие — пише Д. Ангелов, един от влиятелните миряни в столичната източна енория — се осъществява една съкровена мечта; запълня се една голяма празнота в духовния живот на католичеството в България“[66]. На 6 февруари била извършена интронизацията на владиката в енорийския храм „Успение Богородично“; тогава той отслужил и първата си тържествена архиерейска литургия. Пред Католическата църква от източен обряд в България се откривали нови хоризонти.

Очертанието им не закъсняло. То било направено в първото епископско послание на новия духовен глава от 17 април 1927 г. Посланието е основен документ за историята на Църквата от времето между двете световни войни; в него се постига осмислянето на нейното минало и се задава нова посока пред развитието ѝ напред. Посланието е философско-догматичен и историко-аналитичен текст и има основополагащото значение на други ключови текстове от историята на българското съединение с Рим, като тия например, събрани в прословутата брошура *Акт за присъединение с Римската черкова* от 1861 г.

В посланието се очертават два смислови дяла — в първия се извличат доводи из историята, оправдаващи настоящето

---

[65]Из личните спомени на Н. В. Преосвещенство Монс. Куртев..., с. 55.

[66]Д. Ангелов. Сбъднати надежди. По случай ръкоположението на Н. В. Пр. Кирил Куртев. — Истина, 29. XII. 1926, № 35.

и доказващи чрез връзката с времето високия смисъл на усилията на живите. Подобно позоваване на миналото има дълга традиция в историята на Католическата църква от източен обряд, всъщност то е в основата на нейното раждане, но това е и българската културна традиция от XIX и първата половина на XX век, в която погледите назад във времето имат изключителна роля при доказване на българската културна идентичност; традиция, изострена с преживяването на кризата след Първата световна война. При все че както и през 1860 г. съединението с Рим се опира на Средновековието, при все че в текста се явяват и Симеон и Самуил, Калоян и Василий Търновски, горчивият спомен за войните и ударите върху Източната българска католическа църква е отправната точка в посланието:

„Възлюблени братя и верни чада — пише епископът — ...на път към родината на връщане (от Рим, б.м., И.Е.) пребродих Южномакедонската равнина; посетих с тъга в душата жалките спомени на славния Кукуш — крепост на българо-католиците в Македония, Енидже-Вардар, Солун — родината на нашите просветители, дето преди 1 100 г. се е родил св. Кирил; Цариградските древновизантийски спомени и още по-трогателните из зараждането на нашата Източно-католическа църква светилища, люлка на Унията, тогава унесената ми в отдавнашното и в близкото минало мисъл и натъжено сърце намираше у вас пак утешение за отминалото, изгубеното, уверен, че като достойни синове на вашите деди и бащи сме готови да ковем нови и по-светли бъднини за идните българо-католически поколения.“[67]

Отклонявайки се за малко от първото послание на епископ Куртев и отправяйки поглед към други негови важни текстове във връзка с мисленето на историята, появили се през 30-те години, трябва да бъде отбелязано, че логиката на неговите позовавания върху миналото търпи развитие. Това ясно личи в текста на неговата публична лекция от 18 декември 1937 г. в Италианския културен институт в София по случай 750 години от възобновяването на Второто българско царство и учредяването през XIII век на Търновската патриаршия[68].

[67]Истина, 27. IV. 1927, № 51-52.

[68]Истина, 29. XII. 1937, № 687. Датата 18 декември също не е случайна.

Тук историческите аргументи из Средновековието оспорват разпознаването на българите източни католици и църквата им единствено чрез унията от 1860 г. „Не ли нам — казва епископът — източно-католиците или католиците от източно-славянско богослужение, от източен обряд, тъй често несвойствено назовавани униати, се пада и приляга, предимно над православни и западни католици, да ознаменуваме с особено тържествено възпоминание, основаването или по-добре ведно с възобновяването на Второто българско царство в края на XII век, и учредяването на Търновската униатска или Източно.католическа патриаршия, или с други думи казано, в лицето на Примата-патриарх Василий, сдобиване на българската народност със самостойна и пълна висша черковна йерархия в религиозно-догматично общение с Католическата черква и божествено-правна и канонична зависимост от Св. Апостолски Римски Престол, възглавяващ видимо Христовата вселенска черква в лицето на Св. Петровите приемници — Христови заместници на земята.[69] Подобно разпознаване на предтечи в българската история от Средновековието отмества основанията да има източни католици далеч назад във времето, утвърждавайки с това стойността им в настоящето.

Поначало отношението към историята и изграждането на съзнание и представи у католиците и от двата обряда към собствената им история е много важен момент от появата им и интегрирането им в българската публичност. Появата им в публичността е феномен на междувоенната епоха и отношението на католиците към българската и в частност към собствената им история активно способства за това. На 9 май 1924 г. бил учреден Комитет по честването на 250 години от смъртта на Петър Парчевич (23 юли 1674 г.). Тази първа инициатива дошла от западните католици; едно от католическите дружества в Пловдив в тия дни приема името на Парчевич за свой патрон, но много важно е да се отбележи, че комитетът цели да привлича както в своите структури, така и в проявите на честването българското гражданство без разлика на вероизповеданията[70]. За кулминация на тази

[69]Истина, 29. XII. 1937, № 687.

[70]Отпразнуване на 250 г. от смъртта на П. Парчевич. — Истина, 6. VI. 1924, № 5.

инициатива може да се приемат дните 6, 7, 8 ноември 1938 г., когато е организирано всенародно честване и поклонение в Чипровци по случай 250 години от Чипровското въстание. Тогава, и в дните предшестващи тържествата, историята на българите католици присъства в публичното пространство действително като част от българската национална история. Открити призиви за подобно мислене на историята на католиците се съдържат и в споменатата публична лекция на епископ Куртев от 1937 г. След тържествата в Чипровци през 1938 г. и по случай 20 години от възшествието на Борис III, католически духовници получават за първи път престижни държавни награди: от източния обряд били наградени с ордени епископ Епифаний Шанов и отец Коста Генчев, а от западния — никополският владика Дамян Теелен и енорийските свещеници отец Франциск Пъчев, отец Исидор Делин и отец Ангел Бадов[71]. Към изброените общокатолически юбилеи трябва да добавим и честването през декември 1925 г. на 1600 години от Никейския събор, през декември 1926 г. 700 години от смъртта на Св. Франциск от Асизи, през май 1927 г. — 1100 години от рождението на Св. Кирил Философ, през 1928 — 50 години от освобождението на България и възстановяването на българската държавност, на 12 май 1929 г. — 1000 години от царството на цар Симеон, през април 1931 г. — 150 години от идването на първите пасионисти в България, кръглите годишнини в чест на българската уния от 1930 и 1940 г. и др.

Но да се върнем отново към повода, който ми подсказа да разказвам за всичко това — първото епископско послание на Кирил Куртев от 1927 г.; по-точно, да се върнем към неговия втори смислов дял. Той може да бъде наречен същинско основание на вярата, защото историята не може да изрази всичко: „...казаното — отбелязва епископът — оправдава донякъде исторически нашето съществуване, но не изчерпва въпроса, не засяга основната причина на нашето съществуване като католици... Защо сме най-после католици? Коя е основната причина на нашето съществуване като католици сред българския народ?“ Така тези въпроси се задават за първи път в духовната традиция на съединените с Рим българи и поради важността,

[71]Наградени католически духовници. — Истина, 1. XII. 1938, № 732.

ще представим отговорите на горните въпроси на епископ Куртев по-пространно:

> Религията е преди всичко целокупност от морални истини, естествено придобити или Богооткровени върху Бога и човека и всестранните им взаимоотношения, произтичащи от тези неоспорими и наложителни за нашия ум истини, чието практическо изражение е външното Богослужение. Истината обаче, естествена или свръхестествена в своите най-далечни прояви има за първоизточник Бога и следователно е единна и не търпи никакво противоречие на самосебе си, както в естествените научни познания, тъй и в религиозните и верски Богооткровени истини...
>
> Който се колебае и съмнява е длъжен пред Бога и пред съвестта си да издири... коя е истинската Вяра, коя е единствената Христова Църква, и щом я намери, да я прегърне и държи мимо всички човешки съображения, дори и с цената на живота си, защото Мои възлюблени, „От къде идем?", „Що сме и защо сме тук на тоя свят?", „Къде отиваме? И що ни очаква след гроба?" — ето нашите най-важни и съдбоносни за нашата вечна участ въпроси, които лично за всекиго преминават преди всичко, тъй като духовните и вечни интереси стоят над земните и прехоящите, понеже душевното трябва винаги да превишава телесното, духовното — материалното, небесното — земното, вечното — временното, божественото — човешкото.
>
> Ако Божественият ни спасител не бе основал едно Всемирно или Католическо, видимо, общозадължително за всички времена и народи, свое духовно благодатно царство или дружество, Своята Църква, с властимеющи и духовно подведомствени членове, на първите от които е поверил да ръководят при известни условия, незаблудимо, властно, личностите и народите в Религиозните им вечни и временни интереси; ако не беше осигурил и въплътил Единството в католичност на Своята Църква и Върховната й Власт в лицето на един видим, властен Неин Глава — Началник, който да пасе агънцата и овцете от Словесното Стадо, т. е. и верните и техните пастири, като ги управлява и укрепя във вярата, кога оскъднява в тях; ако най-после този Върховен Глава в Църквата, Видим Заместник на земята на невидимия Исус, не е бил Св. Петър и неговите приемници до скончание на света, не ще бъдат епископите на града Рим — Папите, дето е установил по Божие вдъхновение

Своето седалище; *то тогава и само тогава бихме могли да търсим в друга християнствующа църква Христово-апостолско установление, истинското християнско учение, истинската Вяра* — задължителна за всеки от нас; само тогава бихме могли да се откажем съвестно, без позор и Богоизменничество от Католическата черкова и се отделим от Главата, що я олицетворява, тогава само въпросът защо сме католици, защо сме станали и защо продължаваме да сме би ни турил в неловко и трудно положение; но докато всеки от нас бъде убеден в неоспоримата истинност на Католическото учение за Христовата Църква, докато не ни се докаже противното становище по несъмнен начин, ние ще си стоим и останем католици и ще търсим да споделим със своите близки некатолици, своето незаменимо щастие да притежаваме спасителната, цялата Истина.

Но ако сме католици, защо не от западния обряд, а от източния, Византийски обряд? Защото по принцип обредната страна за всичко що не е по Божие установление, не е съществен елемент на Христовата вяра. Стига обредът, както и богослужебният език да не противоречи на верските истини, да ги изразява по възможност най-точно и да е одобрен от Висшата Църковна Власт, нищо не пречи да е в употребление в Католическата Църква. Нито западният нито Източният обряд не са необходимо свързани с Христовата Църква. Католическата Църква не е изключително нито Западна, нито Източна, нито българска нито французка; тя обема и по принцип и фактически, всички съществуващи и законноустановени Обреди...

Ако ние в България сме от източен обряд, то не е по някаква верска необходимост, нито по прищявка, а защото българският народ, от когото сме неразделна част, исторически и психологически е срастнат с този обряд, що е приел от Източната Църква подир покръстването си. В този обред е бил и когато е бивал в обединение с Рим; него са ни завещали нашите деди и предшественици от Първото, Второто и Третото български царства, както и нашите свети учители и просветители Кирил и Методий...[72]

Още веднъж отбелязвам значимостта на това Първо послание — редом с вече утвърденото в традициите на Църквата, то дава нови основания на вярата, положени върху екзистенциални

[72]Истина, 27. IV. 1927, № 51-52.

доводи; в тях прозира човекът, дирещ най-напред във вярата отговорите за себе си и участта си. С това епископ Куртев е много различен от предшествениците си.

* * *

Въздигането на епископ Куртев начело на Католическата църква от източен обряд в България бележи преодоляването на преустройствената криза след Първата световна война и стои в началото на един градивен период от нейната история. Но преди да отразим случилото се в годините на неговото първо управление на епархията от 1926 до 1941, необходимо е да отправим най-общ поглед към верните, към пространството на заселването им, към техните поселища и числените им параметри; с други думи да погледнем към общността на източните католици; тези сведения, вярвам, че биха уплътнили повествуването върху историята на църквата.

Към 16 юли 1914 г., в неясното време на неустановеност поради преселенията, според сведения из църковни източници положението от двете страни на границата изглежда такова:

1. Одрин — Киришхане, о. Петър Марков	2 семейства
Каик, о. Тодор Димитров	7 семейства
Кале́то, Гимназията на отците Възкресенци	
Караагач, о. Йосафат Шишков, успенец	10 семейства
о. Димитър Янев, успенец	
2. Соуджак —	
о. Никола Димитров — мирски свещеник	25 семейства
3. Гаджилово — о. Тома Пшебилски —"—	15 семейства
4. Дервишка могила — о. Васил Гешев —"—	20 семейства
5. Мостракли — о. Васил Гешев —"—	20 семейства
6. Хамидие — о. Васил Гешев —"—	неизвестно
7. Армутлук — о. Иван Бонев —"—	90 семейства
8. Ямбол — о. Тимотей Янев —"—	12 семейства
9.Урумбегли — о. Гаврил Сарафов —"—	6 семейства
10. Сливен — о. Методи Устичков, успенец	5 семейства
о. Иван Тодоров — мирски свещеник	
11. Топузларе — о. Борис Митков —"—	16 семейства
12. Сазлъкьой — о. Андрей Славов —"—	3 семейства

13. Доврукли — о. Стефан Куртев —"—	38 семейства
14. Пловдив — о. Сава Шевиков —"—	50 семейства
15. София — о. Павел Христов, успенец	150 семейства
о. Ангел Янев, мирски свещеник	
о. Димитър Петков —"—	
16. Малко Търново —	
о. Васил Гаруфалов, възкресенец	80 семейства
о. Йосиф Германов —"—	
о. Иван Гаруфалов —"—	
17. Покрован —	
о. Никола Баждаров, мирски свещеник	76 семейства
о. Хрисанти Рибаров —"—	
18. Самона — о. Димитър Георгиев, —"—	45 семейства
19. Бююк-кьой — о. Димитър Георгиев —"—	17 семейства
20. Каяджик — о. Коста Генчев —"—	30 семейства
21. Елкенджи — о. Атанас Минтов —"—	96 семейства
22. Карабунар — о. Стефан Гочев —"—	10 семейства
23. Петрич — о. Дельо Георгиев —"—	40 семейства
24. Дражево — о. Георги Димитров —"—	20 семейства
25. Радово — о. Стоян Пецев —"—	59 семейства
26. Йени-махле — о. Атанас Иванов —"—	20 семейства
27. Шекерлик — о. Иван Стоянов —"—	60 семейства
28. Иловица о. Нако Янев —"—	40 семейства

Всичко: 31 енории или черковни общини с 1076 семейства, приблизително 5 230 верни, 39 свещеници — 26 мирски и 13 монаси[73].

Това е най-ранно и приблизително очертание на общността на източните католици в началото на устрояването им в пределите на българската държава. Статистиките за тях след Първата световна война стават възможни едва към средата на 20-те години на XX век поради активните миграционни процеси и общата, и при това положение, неизбежна неуреденост на епархията.

Към 28 ноември 1927 година, отново по данни из църковни източници положението в Източно-католическата епархията изглежда такова:

[73] О. Купен Михайлов. Кирил Куртев Апостолически Екзарх..., 226-227.

1. София — о. Иван Бонев мирски свещеник	1 200 верни
2. Пловдив — о. Иван Вичев успенец	450 верни
3. Ямбол — о. Сава Шевиков —"—	154 верни
4. Стара Загора — о. Тодор Димитров възкресенец	50 верни
5. Малко Търново — о. Йосиф Германов възкресенец	498 верни
6. Сливен — о. Димитър Георгиев успенец	50 верни
7. Казанлък — о. Йосиф Раданов мирски свещеник	90 верни
8. Доврукли — о. Стефан Гочев —"—	149 верни
9. Топузларе — о. Андрей Славов —"—	40 верни
10. Кавакли — о. Трифон Юрганджиев —"—	530 верни
11. Армутлук — о. Фикел-и-Корали —"—	317 верни
о. Никола Баждаров —"—	
о. Игнатий Христаков —"—	
12. Хамидие — о. Кирил Дойчев —"—	135 верни
13. Дервишка Могила — о. Васил Гешев —"—	113 верни
14. Мостраклий — о. Тимотей Янев —"—	55 верни
15. Гаджилово — о. Тома Пшебилски възкресенец	75 верни
16. Соуджак — о. Никола Димитров мирски свещеник	163 верни
17. Покрован — о. Коста Генчев —"—	407 верни
18. Атерен — о. Хрисанти Рибаров —"—	268 верни
о. Йосиф Ношков —"—	
19. Янина — о. Борис Попов —"—	140 верни
20. Делчево — о. Никола Костадинчев —"—	170 верни
21. Куклен — без свещеник	400 верни
22. Бургас — без свещеник	100 верни
23. Хасково — без свещеник	15 верни
24. Шумен — без свещеник	100 верни

Всичко: 5598 верни, обслужвани от 31 свещеника[74].

Данните от горното сведение дават достоверна представа за общността на източните католици след Първата световна война; те се покриват доста плътно и със сведенията от друг източник от същото време — със информацията от поредица статии във вестник „Истина" от 1928 г., писани от Дончо Ангелов, един от влиятелните миряни, за когото вече бе дума. В тях няма конкретни цифри, но пък се схваща и представя икономическата ситуация, социално-психологическата атмосфера и напреженията в що-годе устроените поселища на

[74]Пак там. 227-228.

източните католици; в този смисъл би могло да се каже, че двата източника взаимно се допълват.

В село Атерен (Кобилино), съобщава наблюдателят, отстоящо на 15 км от Ортакьой, населението било смесено, католическо и православно. Католиците имали мнозинство и всички били бежанци от Одринска Тракия — от тамошните села Кайджик (Суфлийско), Лизгар и Еля-гюню (Малгарско). Богослужебните им треби били наредени така, че в Атерен да служи свещеникът о. Хрисанти Рибаров, а помощникът му о. Йосиф Ношков да се грижи за близкото Армутлий.

По няколко католически семейства от източен обряд били устроени в съседното с. Каратепе и в града Ортакьой. Католиците от Каратепе се черкували в Атерен, а при верните от Ортакьой ходели свещениците от Атерен и Покрован. Поради обезценяването на тютюна с началото на икономическата криза от края на 20-те години, католическото население по тия места, поначало бедно, сега пострадало съвсем. Освен несретата от войните и преселението в България, които са психологическия фон на преживяванията на всички източнокатолици и основа на всичките им сравнения и заключения, липсата на поминък допълнително застрашила и без това крехките устои на групите им по тия места; принудени да търсят хляб другаде, напускайки съверците си, върху тях падали рисковете да бъдат претопени в инославното обкръжение, в което отивали.

В изцяло католическото село Покрован на 10 км западно от Ортакьой през 1927 г. били завършени нова църква и енорийски дом; енорийски свещеник по това време бил о. Коста Генчев, подпомаган от стария и заслужил поборник на унията о. Атанас Минтов.

За разлика от тегобите в описаните по-горе селища, в Свиленградско и Елховско, в стария католически център с. Мустраклий и в с. Дервишка могила горяли остри конфликти между местните католици и православните им съселяни. В село Мустраклий католиците разполагали с черква, обслужвана от отец Тимотей Янев и енорийски дом; както църквата, така и домът били строени и били собственост на отците Успенци. Гоненията срещу католиците били такива, че „...някои, уплашени от преследванията и слаби във вярата си,

предпочели земното си спокойствие...“, пише Ангелов. Печална известност в тези гонения добил ревнителят на православието в с. Дервишка могила, където католиците били малцинство, поп Стоян Христов именуем още Дервишмогилски, завидял на лошата слава на друг един поп Стоян, гонител на католиците в Топузларе.

Противно на тия два случая в с. Соуджак католиците били също малцинство, но между тях и православните имало мир и взаимопомощ. Красивите сгради на черквата и енорийският дом били построени в бащиния двор на енорийския свещеник отец Никола Димитров.

В селата Хамидие и Армутлук, на 15 км от Соуджак и на два километра едно от друго повечето от населението било католическо. Всички идели от останалото в Турция с. Ак-Бунар (Одринско). Групирането и заселването на католиците в тия две села, построяването и уреждането на черквите и жилищата на бежанците се дължало на бившия енорийски свещеник там о. Иван Бонев. Населението било в мир помежду си[75].

Село Довруклий (Правдино) Ямболско, както бе споменато, е от първите униатски села в политическите граници на България след Освобождението. Сред хората от Довруклий и околните села архиепископ Михаил Миров работил 27 години и тук му издигнали паметник; драматичните събития по време на откриването му, подстрекателската роля в тях на сливенския митрополит Иларион и противодействието отстрана на някои православни съселяни и техния свещеник изпълват дълги колони в католишкия, а и в националния печат и дават основания за публичните протести отстрана на католическото духовенство и верните от цялата страна[76].

Село Атолово, Ямболска околия, изцяло бежанско, имало около стотина къщи, от които 20 католически. Католиците били преселници от с. Елагюню, Малгарско, а православните от Енидже-Вардарско[77].

---

[75]Д. Ангелов. Из католишките енории от източно-славянски обряд. — Истина, 9. V. 1928, № 2.

[76]Едно мило тържество в с. Довруклий, Ямболско. — Истина, 21. IX. 1927.

[77]Д. Ангелов. Из католишките енории от източно-славянски обряд...

Като едно допълнение към този разказ за участта на бежанците източни католици и представата за устрояването им в България добър наглед може да бъде историята на дошлите от с. Долни Тодорак (Македония) източни католици в пловдивското село Куклен. След войната повечето от тях останали в родното си село, но след спогодбата „Моллов — Кафандарис" през 1924 г. решили да се изселят в България. Идещи по различно време на групи от по няколко семейства, те били принуждавани да се установяват най-напред при възможност близо до границата в Петрич и Петричко, но дошлите по-късно групи били препращани от надлежните власти в София, Чирпанско, Бургаско и другаде. С помощта на католическия свещеник о. Йероним Стамов през лятото на 1924 г. те постепенно могли да се съберат в с. Куклен. До войните това село било със смесено население, към 1900 г. тук имало 250 гръцки семейства, 200 турски и 67 български. След войните гърците по силата на същата спогодба подемат изселването си в Гърция; така отворили място за идещите от Долни Тодорак, а в новото си отечество назовали селото си „Нов Куклен". Към края на 1927 г. в Куклен о. Стамов събрал около 118 семейства. Маньоврите на местната управа да „запише" новодошлите като православни, усилията им да отстояват верската си идентичност в съвършено непознатата им ситуация, борбите на о. Стамов да уреди енорията и гоненията срещу него съставляват втория епически дял от историята на тази мъничка източно-католишка общност, след разказите за „обръщането" им в католицизма през 60-те години на XIX в.[78].

Едно много подробно и важно сведение от църковни източници представя състоянието на Източно-католическата църква през 1934 г. така:

1. София — Епархиално средище
   Кирил Куртев — епископ
   Климент Паскалев — протосингел
   Тимотей Янев — енорийски свещеник
   свещеници: о. Павел Николов, о. Недялко Стойчев,

[78]О. Купен Михайлов. История на Източно-католическата енория „Св. Троица" в село Куклен. — Куклен. — 1968, (непубликуван ръкопис), с. 37, 39, 42, 51, 55.

о. Никола Костадинчев, о. Иван Чекичев, о. Нако Янев,
о. Димитър Петков
верни: 3 000 души

2. Пловдив —
о. Иван Вичев, енорийски свещеник,
свещеници: о. Камен Вичев, о. Атанас Бабаев,
о. Димитър Грубешлиев
верни: 600 души

3. Ямбол —
свещеници: о. Сава Шевиков и о. Петър Марков
верни: 80 души

4. Стара Загора —
свещеници: о. Тодор Димитров,
о. Стефан Мешков, о. Васил Гаруфалов
верни: 50 души, местни и бежанци

5. Малко Търново —
свещеници: о. Иван Гаруфалов, о. Йосиф Германов,
о. Данаил Апостолов
верни: 600 души, местни от 1864 г.,
стара масивна черква от 1864 г.

6. Бургас —
свещеник: о. Андрей Славов,
верни: 180 души бежанци и пришълци от Малко Търново,
черкуват се в латинската църква

7. Кавакли (Тополовград) —
свещеник: о. Игнати Христаков
верни: 260 души, бежанци от Тракия и Македония
Параклис — паянтов от 1925 г.

8. Казанлък —
епископ Епифаний Шанов, свещеник: о. Йосиф Раданов
верни: 90 души, католици от 1920 г.
параклис паянтов от 1920 г.

9. Доврукли (Правдино) —
свещеник: о. Стефан Гочев
верни: 170 души, местни католици от 1878 г.

10.Топузларе- (Зорница) —
свещеник: о. Иван Тодоров
верни: 20 души, местни католици от 1864 г.
черква, масивна, от 1864 г.

11.Гаджилово (Гранитово) —
свещеници: о. Йосиф Ношков, о. Тома Пшебилски
верни: 200 души, черква, масивна от 1864 г.

12. Соуджак (Студена) —
свещеник, о. Никола Димитров
верни: 220 души местни католици от 1864 г.,
масивна черква от същата 1864 г.

13. Армутлук (Присадец) —
свещеник: о. Никола Баждаров
верни: 380 души, бежанци от с. Ак-Бунар,
католици от 1864 г., масивна черква от 1924 г.

14. Хамидие (Филипово) —
свещеник: о. Трифон Юрганджиев
верни: 120 души, бежанци от с. Ак-Бунар,
католици от 1864 г.

15. Урумбегли (Лесово) —
свещеник: о. Гаврил Сарафов
верни: 10 души, местни католици от 1864 г.,
черква — нямат

16. Дервишка могила —
свещеник: о. Кирил Дойчев
верни: 90 души, местни католици от 1869 г.,
паянтова черква от 1908 г.

17. Покрован —
свещеници: о. Коста Генчев, о. Атанас Минтов,
о. Димитър Георгиев
верни: католици от 1880 г.;
черква масивна, от 1875 г.

18. Атерен — (Кобилино)
свещеник: о. Хрисанти Рибаров
верни: 130 души бежанци от Тракия, католици от 1866 г.

19. Куклен —
свещеник, о. Йероним Стамов
верни: 500 души, бежанци от Македония, католици от 1864 г.;
параклис от 1933 г.

20. Делчево —
свещеник: о. Димитър Кацаров
верни: 200 души бежанци из Македония, католици от 1862;
черква, масивна от 1929 г.

21. Енина —
свещеник, о. Борис Попов
верни: 100 души, католици от 1920 г., без черква
22. Сливен —
без редовен свещеник
верни: 30 души местни католици, параклис — паянтов
23. Свиленград —
без свещеник
верни: 50 души бежанци от с. Каяджик (Одринско)
католици от 1870 г.; параклис — паянтов.
24. Хасково —
без свещеник
верни: 20 души, местни и бежанци от Тракия,
без църква
25. Шумен —
без свещеник
верни: 20 души, бежанци от Тракия,
без църква
26. Варна —
без свещеник
верни: 20 души,
черкуват се в Латинската църква
27. Паша махала —
без свещеник
верни 60 души, бежанци от Тракия, католици от 1867 г.
без черква
28. Светлина-
без свещеник
верни: 60 души, бежанци от Тракия, католици от 1860 г.
без черква
29. Синапли —
без свещеник
верни: 100 души, бежанци от Тракия, католици от 1860 г.
30. Ауз-дере —
без свещеник
верни: 60 души, бежанци от Тракия, католици от 1860 г.
без черква
31. Ортакьой (Ивайловград) —
без свещеник

верни: 20 души бежанци о Каяджик, католици от 1870 г.
без черква

32. Буланлък(Мътница, Варненско) —
без свещеник
верни: 60 души, бежанци от Малгарско, католици от 1866 г.
без черква

33. Атолово —
без свещеник
верни: 130 души, бежанци от Малгарско, католици от 1866 г.
черква от 1934 г.

34. Мустракли —
без свещеник
верни: 100 души местни католици от 1866 г.
черква масивна от 1866 г.

35. Петрич, Горна Джумая, Св. Врач (Сандански) —
без свещеник
верни: 500 души, бежанци от Македония

36. Долни и Горни Воден, Станимъшко (Асеновградско) —
без свещеник
верни: 500 души бежанци от Македония
без черква.

Всичко: 9 160 верни
1 епископ
40 свещеници
24 енории
14 църкви
6 параклиса
10 неорганизирани черковни общини[79].

Както се казва в подобни случаи, коментарът е излишен, но си позволявам да обърна внимание върху факта, че огромната част от верните са бежанци, което обяснява и затрудненията пред църквата в този период; все още продължаващата неуреденост на немалък брой общини и на това, че много голям дял от верните са свързани с ранното встъпване в унията от 60-те години на XIX век, потомци на първите българо-униати.

По данни от „Календар „Св. св. Кирил и Методий“ за 1935 г.

---

[79]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев Апостолически Екзарх ..., 228-230.

числеността на принадлежащите към Католическата църква от източен обряд в България изглежда така:

1. София —	2 000 души
2. Студена (Соуджак) —	220 души
3. Пловдив —	600 души
4. Лесово (Урумбеглий) —	10 души
5. Стара Загора —	50 души
6. Филипово (Хамидие) —	120 души
7. Ямбол —	80 души
8. Присадец (Армутлук) —	380 души
9. Малко Търново —	600 души
10. Дервишка могила —	90 души
11. Бургас (и околността) —	180 души
12. Паша-махле —	60 души
13. Казанлък —	90 души
14. Светлина —	80 души
15. Сливен —	30 души
16. Синапли —	100 души
17. Тополовград —	260 души
18. Ауз-дере —	60 души
19. Свиленград —	50 души
20. Покрован —	410 души
21. Хасково —	20 души
22. Кобилино (Атерен) —	130 души
23. Шумен —	20 души
24. Ивайловград —	20 души
25. Варна —	20 души
26. Делчево —	200 души
27. Правдино (Доврyклий) —	170 души
28. Буланлък —	60 души
29. Зорница (Топузларе) —	20 души
30. Атолово —	130 души
31. Гранитово (Гаджилово) —	200 души
32. Куклен —	200 души[80].

Всичко: 32 селища с 6 660 души.

[80]Статистически сведения за Католическата църква от Източнославянско Богослужение в България. — В: Календар „Св. св. Кирил и Методий", г. XIX, 1936, с. 139.

Тези данни представят общия брой на верните като значително по-малък, но вероятно причината затова е в изчислението на броя на верните в някои от местата, в които статутът им не е окончателно установен и има голям брой постоянно приходящи и напускащи — например големи разминавания има при представяне на броя на верните в София; също в сведението от 1935 г. не се държи сметка за числото на верните в пограничните зони (Петричко, Светиврачко, Горна Джумая) или на тия от Станимъшко.

В тези очертания общността на източните католици се установява и съществува във времето между двете световни войни в пределите на българските държавни граници. Тук си спомням вече споменатите думи на епископ Рафаил от 1865 г. в първото му окръжно към духовенството и верните, че ако многочислеността установява човешките сили, то тя не установлява божествените; думи — израз на постоянното вътрешно усещане у източните католици за общността им, усещане по-устойчиво от колебливите и променливи цифри.

ГЛАВА VIII

Църквата и източните католици в годините на първото управление на епархията от епископ Куртев (1926-1941)

Въздигането на епископ Куртев начело на Католическата църква от източен обряд и поемането на управлението на епархията в средата на 20-те години в условия изцяло различния от тия, в които била учредена Църквата и протекло ранното ѝ развитие, естествено предполагало и дълбоки промени в ръководните начала и важните за пастирската му дейност ориентации. Усилията за разпространение на вярата, домогванията към увеличение кръга на верните, каквито били във времената на Драган Цанков, на епископ Рафаил Попов и плеядата приемници на българското съединение с Рим от края на XIX и довоенното десетилетие на XX век, след Първата световна война вече не било възможно да останат непроменени поради причини свързани с последствията от войните, причини, които най-общо бяха изложени в предходната част от книгата. Необходимостта от промяна проникновено била уловена от епископ Куртев и осъзнаването ѝ, както и осъществяването на тази промяна на дело са най-ярките отлики на неговото епископство, с които е останал в историята на Източно-католическата църква в България. Духовният глава е прозирал, че прозелитизмът вече бил невъзможен като стратегия, с която да води Църквата напред; мисля, че това обяснява и обръщането му към екзистенциалните основания на вярата в първото му послание, за което стана дума по-преди. Това обяснява и новата посока, в която епископът поел — невъзможността да води развитието на Църквата в ширина, усилие, което е било направляващо делата на неговите предшественици до войните, сега налагало като основна линия в неговата работа развитието ѝ в дълбочина. Така, с поглед към цялостната му деятелност на първосвещеник, мисля, че негова основна стратегия се превръща домогването да постигне чрез Църквата

в пределите на България, в пределите на националните граници пълноценността на богослужебните и аскетични практики, съвършенството на структурите на църковната организация, богатството на формите на образование, на социална и благотворителна работа и на мирските прояви, подбудени от духа на католицизма. Тази посока личи и от общия тон на неговите текстове и от поведението му в българската публичност от междувоенната епоха; ако у писаното от предшествениците му може да се улови на първа линия безусловното обосноваване на истинната вяра, в текстовете на епископ Куртев и като цяло в развиващия се през междувоенната епоха католически печат надделяват аргументите на правото за свободна изява на изповеданието; бих казал, надделяват либералните аргументи.

В сравнение с миналото, духът на времето между Първата и Втората световни войни, общата следвоенна активизация на българското гражданство не оставя встрани и католиците и прави при тях да изпъкне особено като характерна за историята на Църквата от това време т. нар. „католическа дейност" или мирски апостолат; казано най-общо, става дума за граждански изяви, вдъхновени от верските начала на католицизма и отстояване правата на католиците в България чрез евангелските начала в условията на либерално гражданско общество. Не без значение за активизацията на съединените с Рим от това време са и нарочните правила за католическа дейност, одобрени и утвърдени от папата на 2 октомври 1923 г.[1] В този план междувоенната епоха няма аналог в миналото; в двадесетте и тридесетте години мирският апостолат подбужда прояви, преодоляващи традиционната изолираност и затвореност на католиците от двата обряда и прави различима в българската публичност гледната точка на Църквата по въпросите, съставляващи същност на епохата — фашизъм, националсоциализъм,

[1] О. Дамян Гюлов. Що е католическа дейност? — Истина, 23. XI. 1932, № 27. В тази статия, позовавайки се на „Правилата", авторът пише: „...целта на католическата дейност ще бъде тая, да запази правата, придобити и признати да живее всеки член (на обществото, б. м., И. Е.) според учението на Св. Евангелие, да запази мира вътрешно и външно. С една дума католическата дейност гони тая цел да запази истинския мир Христов в Царството Христово — Pax Christi in Regno Christi".

болшевизъм, работнически въпрос, българския национален въпрос. Безпорен знак за началото на тези изяви може да се приеме появата на общокатолическия вестник „Истина“, първият брой на който излиза на 8 май 1924 г.

> Католици! — се казва в публикуваното там обръщение — В България всички съсловия, всички групировки с пълно съзнание, чрез здрави организации отстояват своите интереси.
> Само ние — католиците — осланяйки се на светите принципи на конституцията, считахме за ненужно да се сплотим и посредством едно знаме, посредством един орган да се опознаем добре, да си кажем болките и да защитим правата си.
> Крайно време е да покажем, че живеем като равноправни български граждани, поне толкова, колкото и тия от мюсулманско, мойсейско и протестантско вероизповедание.
> С тази цел се основава католически лист „Истина“...[2]

След в. „България“ от началото на 60-те години на XIX век, вестник появил се в специфичните условия на съвършено различно време, други католически издания с насоченост към публичността няма. Като изключение може да се приеме издателската работа на о. Герман Рейдон от обществото на отците Успенци в Сливен от началото на века, започнал публикуването на полемични „хвърчащи листове“ в защита на съверците си от публични нападки — през 1905 г. той издал листове с разсъждения върху винаги важните за общността теми — „Вяра и народност“, „Какво искат католиците в България“ и др. През 1906 г. във връзка с предложение на софийско-пловдивския апостолически администратор Роберт Менини към Св. Синод на Българската православна църква за съединение с Рим той публикувал много интересната полемична брошура „Истината и г-н Стоян Михайловски“, предизвикана от интервю на писателя по този повод в православното сп. „Духовна пробуда“ и друга една брошура по същия повод „Съединението на Българската православна църква с Католишката църква възможно ли е?“.

В навечерието на войните в 19 броя в Бургас излиза от 1 ноември 1910 г. до 1 август 1911 г. католическият вестник „Лъч“, редактиран от Брашнаров и о. Роберт Фитьов. Вестникът

[2]Позив. — Истина, 8. V. 1924, 1.

следял отблизо събитията в Източно-католическата Тракийска епархия; любопитно е, че в един от броевете се изразява мнение за необходимостта от свикване на конгрес на католиците в България, който да подеме инициатива за обединението им; авторът намира, че най-добре би било конгресът да бъде свикан в Пловдив[3].

При все че има специалното предназначение да бъде настолно четиво в католическите семейства, издаванията от 1918 г. насетне и излизал до края на 40-те години ежегоден „Календар „Св. св. Кирил и Методий" не е само религиозна книга. Той очертава важни ориентации на общността към българската публичност от междувоенната епоха и формира отношението на католиците към нея. Като негов предшественик и първообраз може да се приеме излизалото в Никополската епархия от 1897 г. докъм Балканските войни „Ново българо-католическо календарче", ежегодно издание на дружество „Св. Изидор" в с. Белене. Графически и съдържателно двете издания са много близки, но „Календар „Св. св. Кирил и Методий" носи много повече информация и задълбочени коментарии, съобразно процесите в католическата общност и българското общество от времето между Пърата и Втората световни войни.

В самото начало на 20-те години, при насърчението и подкрепата на монсеньор Викентий Пеев, както и с помощта и на другия висш йерарх, епископ Теелен, отец Дамян Гюлов подел усърдно работа да приведе в България духа на католическото издателско сдружение във Франция и Италия „Bonne Presse". Тогава той бил помощник-енорист в с. Лъжене (Никополска епархия). С гореказаната помощ и при общо съгласие негова изключителна заслуга било свикването в София на 3 и 4 август 1921 г. представители на католиците от пределите на цяла България, „...западно и източно духовенства, капуцини, пасионисти, асомпсионисти, възкресенци, мирско духовенство от двата обряда, владици, чрез свои пратеници или заместници мирски лица..."[4]. Събралите се определили сбирката си като Първи конгрес на добрия печат и начертали като своя цел:

[3]Лъч, 1 март 1911, № 9.

[4]О. Дамян Гюлов. Първия конгрес на добрия печат. — В: Календар „Св. св. Кирил и Методий", г. V., 1922, 31-32.

„...да противопоставим добър печат на недобрия, да заместим безнравственото четиво с нравственото, да запазим нашата младеж от духовна отрова, да предадем на нашия народ западната религиозна литература, за запознаем с чистото учение на католическата църква ученолюбивите..."[5]. Конгресът основавал Комитет „Добър печат", дружество, което поело грижите по издаването и разпространението на календара, както и на замисления католически вестник. Монсеньор Викентий Пеев му дал името „Истина"[6]. Натрупаният опит по издаването и разпространението на календара спомогнал твърде при издаването и списването също и на новия вестник. Като най-значимо католическо издание от междувоенната епоха с насока към публичноста, вестник „Истина" наложил като своя водеща линия духовната интеграция на католиците и отстояването на правата им, както и основаната на дълбока вяра критика на духовната безпътица в българската култура и следвоенната разпуснатост на нравите в обществото. Той се утвърдил като общ католически вестник, трибуна за изява на католиците и от двата обряда; по повод петата годишнина от основаването му епископ Куртев отбелязал: „Едно време дедите ни строиха за спасението на душите си черкви и манастири и ходеха на далечни поклонничества. Днес ни предстоят други подвизи, също тъй душеспасителни. Между тях видно място държи разпространението на Добрия печат."[7]

Мирският апостолат на източните католици, който предстои да бъде представен, неизбежно трябва да се мисли в общите рамки на тази активизация в следвоенното общество, както и в рамките на възбудените интегристки идеи в общността на католиците на двата обряда през тази епоха.

След войните най-напред в своя действена организация се събрали верните от бившата Солунска епархия. Инициаторите били из средите на най-многобройната им и активна група от София — католическият свещеник, доктор по богословие и философия, о. Йероним Стамов, както и близките до неговите идеи Юрдан п. Димитров, Риндов и Грубешлиев. Отец д-р

[5]Пак там.

[6]О. Дамян Гюлов. Сътрудниците на в. „Истина", Истина, 20. X. 1944, № 1000.

[7]Истина, 8. V. 1929, №1-2.

Стамов се наложил като безспорен авторитет през следващите години от съществуването на тази организация и името му се свързва неразривно с нейната история. Първоначалните импулси за сдружаване идели от безбройните трудности и притеснения на дошлите от Македония католици при устрояването им в България; те не се познавали помежду си и свързването им при търсене на работа и помощ било най-напред въз основа на бившето съжителство между съселяни, съграждани и земляци, което нерядко поставяло на изпитание вярата на принадлежащите към Римската църква или пък ги изолирало в пълна безпомощност. Липсата и на църква за католиците от източен обряд в началото на 20-те години също не било без значение за отсъствието на допир помежду им. Необходимостта да защитят своите непосредствени интереси — ликвидация на изоставените в Македония имоти, снабдяване с документи за самоличност, удостоверения, училищни свидетелства и пр., принуждавало емигрантите-католици да се записват отначало в емигрантските благотворителни околийски братства: Кукушкото братство, Гевгелийското братство и пр., организирани далеч от вероизповедното начало — нещо повече — в тях непосредствено в началото на 20-те години нерядко могли да се чуят и комунистически проповеди, та не един католически младеж погубил там отческата си вяра[8]. Това вече подбудило инициативата у първоначинателите да се създаде македонско католическо дружество, което да има пред българските закони същите права, каквито имали и по-горе споменатите братства и да бъде признато от Македонския национален комитет като равноправен член в ръководения от него Съюз на македонските братства[9].

Така, принудени да побързат преди датата на свикващия се в края на лятото на 1922 г. обединителен конгрес на македонските братства, в деня на апостолите Петър и Павел, на 12 юли с. г. се основало Македонско католическо благотворително братство, и за да се отличава ясно то от многобройните други братства,

---

[8]Македонската Католическа Благотворителна Лига. Една плодовита 20-годишнина. — Истина, 30. XII. 1942, № 925.

[9]Македонският национален комитет е централната управа на общия съюз на всички българи-емигранти от Македония от началото на 20-те години, наречен „Съюз на македонските братства".

приело името „Македонска Католическа Благотворителна Лига“. Девизът на организацията бил „За Бога и Родината“, а мотото на устава гласяло: „В християнската любов лежи спасението на човечеството“[10]. Чрез епископ Михаил Миров лигата добива писмо от папския секретар кардинал Гаспари, че Св. Отец одобрявал създаването ѝ[11].

Уставът от 1922 г. поверява управата на организацията на Централен управителен комитет със седалище в София и определя целите на организацията така:

> а) Да действа сред католическия свят по законен начин за издигането на Македония в независима федеративна държава в нейните географически и икономически граници, при пълно равенство за всички населяващи я народности, която да влезе като равноправен член в Балканската федерация, за да се омиротвори един път за винаги Балканския полуостров и настъпи там един действителен човешки живот, достъпен за учението на Спасителя;
> б) Да изучава Македония от географическо, историческо и икономическо гледище;
> в) Да сближава, сплотява и просвещава македонските католици в духовно и политическо отношение;
> г) Да проповядва и защитава смело учението на християнството, легнало в основите на Католическата църква;
> д) Да подпомага и съдейства за облекчение на крайно бедните и без работа свои членове[12].

Известието за създаването на организацията, публикувано в Календар „Св. св. Кирил и Методий“, има дръзкия тон на политическа прокламация в духа на това време. В него се казва:

> Македонските католици, които първи обявиха борбата в Македония на фанариотската патриаршия и сломиха нейната мощ, днес се явяват със собствено знаме и лозунг, да се борят и работят за свободата и независимостта на своето отечество, което днес изнемогва много по-тежко от петвековното турско

[10] Във втория устав, този от 1926 г. вече няма мото.

[11] Македонската Католическа Благотворителна Лига. Една плодовита 20-годишнина...

[12] Юр. п. Димитров. Македонска католическа лига. — В: Календар „Св. св. Крил и Методий“, VI, 1923, с. 65.

робство. Чрез своята Лига, те издигат своя глас борчески, против насилието и произволите на днешните подтисници, които потъпкаха всякакви права на малцинствата, дадени чрез разните договори за мир.

Македонската католическа лига, използвайки широките връзки на своите братя по вяра, работи и действа изключително сред католическия свят в Европа и отвъд океана. Нейният Централен управителен комитет излезе със специален позив на френски език, когото разпрати на всички католически вестници, държави, видни политици и политически партии. В тоя позив са описани и орисувани физическите и морални страдания, на които е подложен днес македонеца. Апелира горещо към всички верски братя за съдействие и признаване на клаузите на малцинствата, възвръщането на всички емигранти по родните им огнища и въвеждането им във владение на всичките им църкви, училища и други духовни заведения.

Само нашето единение, хармонията по всички тия жизнени въпроси, нашия голям и пламенен интерес по всички прояви на тоя политико-религиозен въпрос, може да ускори неговото правелно, справедливо и правдиво разрешение.

Нека всеки един от нас, който милее за вяра, род и чест, вземе присърце тоя толкова важен, назрял и навременен въпрос, да отдели част от времето си и положи повече труд, за да се радваме на края на добър резултат. Ние разчитаме на пълна подкрепа на своите духовни братя, които дълбоко проникнати от съзнание за дълг, не ще скъпят ни време ни труд ни средства[13].

В кипежа на неуредения следвоенен обществен живот в България, в началото на съществуването си лигата била принудена да приеме редица предизвикателства, предполагащи действия, не дотам подходящи за обичайното поведение на едно религиозно благотворително дружество. Най-напред нейните създадели е трябвало да преодолеят съпротивата на определени македонски среди, които под влияние на емигрантското православно духовенство отказват да признаят равноправното ѝ членство в Съюза на Македонските благотворителни и културно-просветни братства в България. Все пак, на техния

[13]Юр. п. Димитров. Македонска католическа лига. — В: Календар „Св. св. Крил и Методий“, VI, 1923, с. 66.

обединителен конгрес през 1922 г. Лигата се признала за равноправен член и в по-нататъшното си развитие тя запазила отлични отношения с тях[14].

След това, както предвиждал и уставът, решен да ползват връзките си с католиците от Македония и Америка, управителният комитет предприел действия, насочени към активиране на правителствени и дипломатически среди за облекчение съдбата на останалите в Македония под гръцка и сръбска власт сънародници, чрез настояване за точното прилаганена клаузите за малцинствата от мирните договори. Подобни дела от името на едно католическо дружество събудили опасения у предстоятелите на католическата църква в България, да не бъде компрометирано името на църквата със светски инициативи и предизвикали като цяло неблагоразположеност към подобни начинания у верските среди, та един от инициаторите на Лигата, Юрдан п. Димитров, се наложило да публикува на следващата година статия-обяснение в католическия календар за 1924 г. с полемическото заглавие „Каква организация е Македонската католическа лига". Авторът адресира посланието си не към ония „верски братя", които „...таксуват лигата за чисто политическа организация...", а към „...ония добри души, католици, които се радват на всяко католическо начинание..."[15]. Приемайки сговорът и обединението като единствен залог за преодоляване на кризата, дошла у източно-католиците с погромите от войните, той писал: „Македонските католици искат да работят и работят пред своите верски братя в странство за завръщане на македонските емигранти в Македония, за възвръщането на черквите, училищата и имотите им, и, ако е възможно, пълна самостоятелност на Македония. Лигата работи за интегралното прилагане клаузите за малцинствата, а реализирането на тази цел означава освобождението на хиляди наши кръвни и верски братя от двойното робство, политическо и религиозно. Питам пак, политика ли е, или практикуване във висша степен на християнската любов, да работиш за политическата свобода

[14]Македонската Католическа Благотворителна Лига. Една плодовита 20-годишнина...

[15]Юр. П. Димитров. Каква организация е Македонската католическа лига. — Календар „Св. св. Кирил и Методий", г. VII, 1924, 65-66.

на своя брат, с която е свързана и неговата верска такава. Македонските католици изпълняват своя патриотичен дълг. Не счита ли Богословието добре разбрания и добре изпълнения патриотичен дълг за добродетел?“[16]

Подобни противоречия налагат постепенно неизбежно необходимия компромис отстрана на инициаторите; крайностите, съпътстващи неизбежно подобно начало в следвоенната ситуация, отстъпили място на ясното съзнаване границата на политическото действие и пределите на католическия мирски апостолат; всичко това се свързва отново с името на о. Йероним Стамов, който реформирал през 1925 г. първоначалния вариант на устава, а с това и основните цели и задачи на организацията. Реформираният устав бил публикуван през 1926 г.; разликата мужду двата се състои в това, че реформираният определено преодолява изразените в първия вариант от 1922 г. политически амбиции на първоначинателите.

Уставът от 1926 г. бил утвърден от министъра на Вътрешните работи и народното здраве с писмо № 2513 от 3 юли 1925 г. и одобрен от Н. В. Пр. Анджело Ронкали на 4 януари 1926 г. с писмо № 493. В него Македонската католическа благотворителна лига се определя като организация на „...македонските католици и техните потомци от всички народности, живущи в България...“, чиято цел е:

а) да сгрупира и сплоти емигрантите и бежанците католици от Македония, живущи в България;

б) да поддържа и развива религиозните връзки на членовете си със съверците католици из целия свят;

в) да сближава, сплотява и развива религиозна и културно-просветителна деятелност между членовете си;

г) да защитава католическото учение и религиозните интереси на членовете си;

д) да подпомага и съдейства за облекчение положението на крайно бедните и без работа свои членове[17].

Според устава Лигата се изгражда от действителни, почетни,

[16]Пак там, с. 65.

[17]Устав на Македонската Католическа Благотворителна Лига в България — София. С., 1926., Гл. I, Наименование, състав и назначение, чл. 1.

благотворителни и спомагателни членове, всеки със свое място в организацията, задължения и отговорности.

Тя е „...безусловно легална организация..." и нейните средства са легални публични изяви в кръга на очертаните цели, както и инициативи, насочени към просвещението и единството на дружествените членове и тяхното обкръжение[18].

Управлението на Македонската Католическа Благотворителна Лига се осъществява от Централен управителен комитет, съставен от 5 души, двама от които са членове на Софийската градска организация и влизат по право, а останалите се избират от конгреса на организацията. Нейните клоновете по места се управляват от 7-членни настоятелства (председател, подпредседател, секретар, касиер, библиотекар и двамина съветници), избирани всяка година на събрания. Председателят на Централния управителен комитет представлява организацията пред всички лица и учреждения[19].

Според Устава печатът на организацията е кръгъл, върху който има изрязан кръст с вензел и надпис „Македонска Католическа Благотворителна Лига". Знамето се състои от четири цвята: червен и черен, поставени хоризонтално и бял и жълт в ъгъла с кръст и надпис „Македонска Католическа Благотворителна Лига". За патронен празник бил избран Петровден. В случай, че Лигата бъде разтурена, уставът предвижда нейното имущество да бъде предадено на сиропиталището на сестрите Евхаристинки[20].

По късно, като подразделение на Македонската Католическа Благотворителна Лига била образувана и женска дружба „Св. Благовещение", а още по-късно и „Младежка група"[21].

Дейността на Лигата е насочена в три посоки: Първата може да се определи като религиозна и културно-просветна работа. Тази посока е в пряка връзка с основната и първа цел в устава за „...сгрупиране и сплотяване на емигрантите и бежанците католици от Македония, живущи в България...". В

[18]Пак там, гл. I, чл. 2 и гл. IV. Членство и организация, чл. 5.

[19]Пак там, гл. V. Управление и гл. VII. Събрания, избори конгреси.

[20]Пак там, гл. IX. Общи нареждания.

[21]Македонската Католическа Благотворителна Лига. Една плодовита 20-годишнина...

този смисъл трябва да се схващат непрекъснатите поощрения отстрана на Лигата за изпълнение на християнските задължения чрез групови причащения, групово участие в духовните упражнения, групово участие със знамето на Лигата в религиозни празници като Тяло Христово, Св. св. Кирил и Методий, литургии, панихиди и молебени за заслужили католически личности. Македонското дружество дейно участвало в подготовката и пряко с изяви в юбилея по случай 250 години от смъртта П. Парчевич, 1500 години от Никео-Цариградския събор и мн. др. Помощта към църквата отстрана на Лигата се изразява и в защитата на католическото учение и религиозните интереси на нейните членове, както и постъпки пред духовни и училищни власти, дори пред Македонската революционна организация, особено при случаи на драстично ограничаване на верската свобода, каквито били тези в с. Делчево и с. Куклен от края на 20-те и началото на 30-те години[22].

Културно-просветната дейност на Лигата също била проникната от духа на съверското единение — пиеси, кино-утра, вечеринки, излети, смесен хор. И за да усетим духа на тези прояви, ще представя като пример организираното от нея тържествено честване на 60-та годишнина от българската уния в Цариград, проведено на 28 декември 1930 г. Центърът на тържеството била сказка за паметното събитие, изнесена от свещеник Климент Паскалев, после имало и кино-прожекция, но откриването на юбилея било характерно за духа на културно-просветните изяви на организацията. Тези изяви в повечето случаи започвали с „жива картина"; тази на гореказаното тържество представлявала „...Македония, обкръжена от една страна от своите изгнанни чада, които с протегнати ръце към нея ожидат да изгрее зората на свободата и се завърнат по родни краища, а от друга страна, проклетия враг подтисник, сръбски пандурин и гръцки евзонец в ролите си на джелати и изнудници"[23].

Лигата подемала и социални инициативи; съвместно с дружествата на западните католици в София „Св. Цецилия" и „Св. Антон" тя организирала местно трудово бюро.

Второто направление на нейната работа били обществените ѝ изяви. Това били непрестанни усилия за облекчаване

[22]Пак там.

[23]Истина, 24. I. 1931, № 34.

съдбата на емигрантите и останалите в Македония съверци и съотечественици. Отпразнуване годишнината на Илинденското въстание, ежегодно участие в Деня на Македония, протестни събрания във връзка с годишнини от подписването на Ньойския мир, панихиди за мъченици за свободата на Македония са част от проявите на организацията в българската публичност. В качеството на редовен член на Съюза на македонските благотворителни и културно-просветни братства, Лигата участвала във всички конгреси, конференции и всички инициативи на Националния македонски комитет. Но ако в тези нейни изяви дейността ѝ повтаря направеното и от мнозина други родолюбиви организации и съюзи в България, онова, което ярко я отличава от родствените ѝ сдружения е нейната международна деятелност. По инициатива на Лигата непрестанно били изпращани в чужбина мемоари, изложения и протести; молби за застъпничество отстрана на висши прелати, кардинали, архиепископи и епископи, политици и дипломати в Европа и Америка. Специален мемоар организацията изпратила при учредяването на Обществото на народите в Женева. На конгреса на дружествата за Общество на народите в Лион през 1924 г. Лигата изпратила като свой представител и представител на Македония о. д-р Йероним Стаматов, редом с представителите за българите в Добруджа д-р Ив. Панков и на българското правителство проф. Г. Киров. През 1925 и 1926 г., упълномощени и подпомогнати от Лигата, о. д-р Йероним Стамов и о. Иван Чикичев предприели поредица изяви в Италия и Швейцария по осветяване европейската общественост върху положението в България и Македония. Най-въздействащата изява на Лигата в тази връзка било участието ѝ през 1931 г. в делегация от духовници, православни и католици, свързани с Македония пред европейската общественост. Преди отпътуването представителството подготвило петиция до ОН, подписана от двама митрополити, петима епископи, шестима архимандрити и 250 свещеници, родени и служили в Македония, с молба за възвръщането им в епархиите и енориите им в Македония. За съединените с Рим българи от висшия клир подписал бившият солунски българо-униатски епископ Епифаний Шанов[24]. Делегацията — Нишавският епископ Иларион, архимандрит

[24]Македонска делегация в ОН. — Истина. 16. IX. 1931.

Кирил, протойерей Трифон Стоянов и свещеник Христо Буцев от страна на екзархистите и о. д-р Йероним Стамов като представител на Македонската Католическа Благотворителна Лига и католиците в Македония — предприела широка обиколка из европейските страни, опитвайки да въздейства в религиозните и правителствените среди в защита на правата на българите извън политическите граници на страната и облекчение съдбата на емигрантите[25]. Тя посетила Обществото на народите, Светия Отец в Рим, кардинал Вердие в Париж, Кентърберийския епископ в Лондон и представителството на Съюза на протестантските църкви в Берлин. Във всички столици, които посетило българското пратеничество, о. Йероним Стаматов и един от другите делегати, о. Стоянов, посещавали и Външните министерства на съответните страни.

Благотворителността, сферата на деятелност, изрично оповестена в името на организацията, е друго социално поле на нейните изяви. Целта да бъдат близки и сплотени католиците-емигранти е водещата идея в работата ѝ. Организирането на споменатото вече „Трудово бюро" в съдействие с други католически дружества на верни от западен обряд е свидетелство за процесите на интеграция сред католиците от края на 20-те и началото на 30-те години и свидетелство за модерното възприемане на новите възможности за мирски апостолат. Много важна и характерна за тази страна на дейността на Лигата е системната ѝ и неотклонна нейна работа за осигуряване на помощи и средства за единственото източно-католическо сиропиталище „Княгиня Евдокия" на сестрите евхаристинки. За деятелите на Македонската Католическа Благотворителна Лига винаги особена гордост е била убедената поддръжка на идеите на основателя на източно-католическия социален орден о. Йосиф Алоати, причастен към създаването на Лигата от началото на 20-те години.

Единствено с енергичните действия на Лигата много от емигриращите от Македония българо-католици успявали да се заселят в своя верска среда. Най-яркият пример е организираното от нея заселване на бежанците от с. Долни Тодорак (Кукушко) в Пловдивското с. Куклен, за което стана

[25]Светлозар Елдъров. Униатството в съдбата на България..., с. 148.

дума и по-напред в това изложение. С началото на Втората световна война и уреждането на българска администрация в Македония и Източна Тракия, Лигата основала свои структури оттатък и предприела самостоятелни енергични действия също в помощ на държавната администрация за подпомагане завръщането на емигрантите в родните им места[26].

При инициативите и работата на организацията между духовния глава на източните католици в България и нейното ръководство винаги съществувало разбирателство и сътрудничество, смирение и синовно покорство; на своето годишно събрание на 18 май 1930 г. Македонската Католическа Благотворителна Лига избрала епископ Куртев за свой почетен член в благодарност за помощта и подкрепата му към дружествените инициативи[27].

Съществуването на Македонската Католическа Благотворителна Лига се прекратява след края на Втората световна война в хода на общото развитие на нещата в България и конкретно в края на 40-те години на XX век, когато ръководителите ѝ били подложени на преследвания от комунистическия режим в акцията по декларирането на „македонската националност" на родените в Македония българи[28].

Мирският апостолат на източните католици от междувоенното време включва и многобройните прояви на другото тяхно голямо дружество „Св. св. Кирил и Методий". То води началото си от мирновременната епоха и при създаването си на 16 септември 1912 г. имало преди всичко цели, преследващи духовното сближение на немногобройните, няколко десетки източни католици в българската столица. По замисъл дружеството имало също насоченост да осъществява културно-просветни и взаимоспомагателни начинания. Първият му Управителен съвет бил: председател — Тодор Бакърджиев, човекът, около когото в края на минали век се групират българите източни католици в столицата; подпредседател — Георги Стойков, секретар — Дончо Ангелов, касиер — Влас

[26]Македонската Католическа Благотворителна Лига. Една плодовита 20-годишнина...

[27]Истина, 3. VI. 1930, № 5.

[28]Светлозар Елдъров. Униатството в съдбата на България..., с. 150.

Чапликов и съветници Стефан Цоков, Васил Маджаров и Георги Иванов[29]. Съгласно приетия устав името на тази организация било „Дружество на българите католици от източен обряд в България". Той бил утвърден с писмо на Софийско-пловдивския апостолически администратор Роберт Менини от 1 май 1913 г. и Одринския униатски владика Михаил Петков от 14 май с. г.[30] На практика това било първото религиозно-обществено сдружение на католици от източен обред, посрещнато тогава с много надежди не само от съединените българи, но и от съверците им западни католици; при съставянето му помощ оказали о. Жерве от обществото на отците успенци в Пловдив и двамината радетели за католишката публичност в София, миряните от западен обред Влас Чапликов и Марин Тарлев[31]. Дружеството не успяло да разгърне пространна дейност поради избухналата само 20 дни след основаването му Балканска война. В хода на войната и в краткия мир преди избухването на Първата световна война то обаче свършило не малко работа в помощ на семействата на своите съверци, воюващи на фронта и приижданите след 1913 г. бежанци от Македония и Тракия. Непосредствено след Европейската война дружеството останало няколко години в бездействие до възобновяването му в хода на общата активизация на католическата дейност през 20-те години на XX век.

През март 1926 г. в. „Истина" публикувал писмо на софийското дружество на западните католици „Св. Цецилия" до съверците си от пловдивското дружество „П. Парчевич" с призив за „за по-тясно сближение между католическите сдружения", подписано от председателя Чапликов. В него цецилианци споделяли мнение да се образува „Съюз на католическите дружества в България"[32]. Това писмо става важно свидетелство за новите хоризонти пред вярата в модерната епоха в България и бележи началото на подетата от миряни най-широка интегристка

[29]Д. Ангелов. Католическо дружество от източно-славянски обред „Св. св. Кирил и Методий". — Календар „Св. св. Кирил и Методий", г. XVII, 1934, 143-144.

[30]Една двадесет годишна дейност. — Истина, 28. IX. 1932, № 19.

[31]Дончо Ангелов. Началото на едно католическо дело в София..., 43-44.

[32]Истина, 31. III. 1926, № 48.

инициатива в историята на Католическата църква по тия земи сред верните без оглед на различията в обредите им.

Опит за обединение на католическите дружества имало и още преди Балканските войни; той пак идел от членове на „Св. Цецилия“, но начинанието не успяло да се разгърне поради несгодите на военното време. Непосредствено след тях отново се подела идеята; дори за председател било обмисляно да се предложи Марин Тарлев, а в управителното тяло на проектирания съюз да бъдат деятелните членове от дружеството на източните католици Христо Димитров и Дончо Ангелов. Мислело се в общото дело да бъдат привлечени и женските католически дружества; работа в тази насока се чертаело да бъде поверена на Марийка Чапликова и Анна Вацулка от софийските „Мариини девойки“[33].

Усърдието на хората от дружество „Св. Цецилия“ направило повторното подемане на инициативата след войните да бъде почти изцяло в техни ръце; след немалко усилия от началото на май 1927 г. Управителният съвет на това дружество започнал издаването на специално двумесечно списание „Преглед“, подчинено на идеята за културното и духовно взаимопроникване на българските католици. През лятото на същата година, от името на две пловдивски западно-католически дружества и от софийското „Св. Цецилия“ излязло предложение да бъде организирана на 2 и 3 октомври 1927 г. в гр. Пловдив работна среща на представители на католическите дружества в страната, придружено с проектопрограма за работа, съгласно която основен предмет в набелязаното събиране трябвало да бъде обменът на мисли как конкретно да се пристъпи към обединение на католиците на културна и просветна почва във формата на един широк съюз на католическите дружества в страната. А по това време те не били никак малко: активно работещи в края на 1927 били 17 дружества, като съществуват и основания да се мисли, че броят им е и по-голям: 1. Серафическо сдружение за свети литургии с цел подпомагане мисиите на отците капуцини; 2.Сдружение за душите от чистилището „Монлижон“; 3. Сдружение за душите от чистилището „Лерен“; 4. Католическо дружество за поддържане на надгробните паметници „Вечен

[33]Оксалв. Из живота на католиците у нас. — Истина, 26. X. 1927, № 26.

покой“ (Пловдив); 5. Сдружение за обединение на църквите „Успение Богородично“; 6. Сдружение за Добрия печат; 7. Сдружение за изграждане на паметник на всички българи католици, борци за просветата и свободата на България; 8. Католическо дружество „Св. Цецилия“; 9. Македонска католическа благотворителна лига; 10. Свети Антонски дами (София); 11. Католическо дружество „П. Парчевич“; 12. Свети Андрейски младежи (с. Селджиково (Калояново) Пловдивско); 13. Роберт Менински сдружени католици; 14. „Мариини девойки“ (Пловдив); 15. „Мариини девойки“ (София); 16. Свети Францискови терциари (София); 17. Женско благотворително дружество „Св. Богородица“ (Пловдив).

В работната проекто-програма „сплотяването на всички интелигентни католически сили“ се отбелязвало като първостепенен въпрос пред бъдещето на общността в България. На второ място сбирката предвиждала да се занимае с начините за организиране на всички католически просветни и благотворителни дружества, които имали редовно утвърдени устави и цялостно координирана дейност. Организаторите намерили за необходимо да подчертаят изрично възприетите като основополагащи изграждането на проектирания съюз принципи — отчужденост от всякакви партизански и политически страсти и най-близко сътрудничество с Църквата за обща работа сред католическото население. „От това следва да се заключи, — пишат те — че дейността на бъдещия съюз ще носи християнски дух, в съгласие с църковните правила... Налага се едно разумно сътрудничество на двата фактора — мирския и духовния по начин, щото дейностите на всеки от тях в своята област на действие, да се допълват взаимно, за да се получи едно цялостна въздействие върху нашия ум и душа.“[34] В поканата организаторите подчертават примера в тяхното начинание, който вземали от мирския апостолат в западните католически държави в борбата му срещу всички елементи на безбожието и разрушението.

Подготовката се развивала според предначертанията и без особени препятствия се стигнало до откриването на срещата на 2 октомври 1927 г. в салона на едно от най-старите

[34]И. К. Към обединение. — Преглед. Двумесечно списание, 1 септември 1927, № 3, с. 2.

католически училища „Св. Андрей“ в Пловдив. На стената в дъното срещу заседаващите, симетрично и на еднаква височина били поставени старинният герб на Петър Парчевич и портретът на цар Борис III. С редовни пълномощия били делегирани 53 представители на католическите дружества предимно от енории в Софийско-пловдивската епархия, на източно-католическите енории в Пловдив (о. Иван Вичев) и с. Мустраклий (о. Тимотей Янев) и представители на Македонската Благотворителна Католическа Лига. Отсъствието на делегати от Северната епархия дало повод на делегата на Добрия печат и в. „Истина“, журналистът Христо Ив. Драгов, при откриването на срещата да обърне внимание на необходимите особени усилия за привличането им в бъдеще, както и на представители на българите-католици от Банат[35].

В центъра на срещата залегнал рефератът на д-р И. Петков „Нужда, цел и задачи на Съюза на католическите просветни дружества в България“, посветен на социалната доктрина на Католическата църква според енцикликата „Rerum novarum“ на папа Лъв XIII от 1891 г. Ясно изразените социални мотиви в деятелността на църквата в модерните времена авторът намерил като яка опора и насърчителен пример в градивната работа на събралите се в Пловдив инициатори.

След дебатите върху този реферат на другия ден, 3 октомври, бил разгледан и приет без възражения проекто-уставът. Бил избран Временен секретариат за подготовка на очертаващия се при пълното съгласие на католическите пълномощници учредителен конгрес; приет също бил и неговият дневен ред. В резолюцията от срещата се потвърждавали водещите принципи на първоначинателите, като отново особено се наблягало на близкото съдействие с Църквата в лицето на духовните пастири, както и на търсенето на връзки при работата на бъдещия съюз между католици и некатолици, „синове на общото българско

[35]Католическата сбирка в Пловдив. Към образуване Съюз на католическите дружества в България. — Истина, 12. X. 1927, № 24. Представители на Македонската католическа благотворителна лига били: о. д-р Йероним Стамов, Никола Бахчеванов, Юрдан п. Димитров, Пенчо Памукчиев и Павел Кандиларов. На практика това е нейният Централен управителен съвет по това време. Кандиларов е представител на Лигата в Националния македонски съвет.

отечество". Учредителният конгрес бил насрочен да се проведе най-късно до октомври 1928 г.[36]

В средата на октомври, за влизане във връзка с католическите дружества и енории в страната, Временният секретариат се разделил на две секции — Пловдивска, с отговорност за дружествата в Южна България, в която работели Ст. Стамболов, Андрей Сербезов и Никола Пройков, и Софийска, с обект на дейност сред дружествата в Северната епархия със сътрудници д-р И. Петков, Йосиф Кутиков и Никола Бахчеванов. Македонската Католическа Благотворителна Лига и дружеството „Св. Цецилия" създали т. нар. „Временна обединителна комисия в София за сплотяване на католическите дружества в столицата". На 11 декември 1927 г. в София двете дружества организирали в рамките на тази инициатива публична сказка пред верни от двата обряда на тема „Дълг и отговорност на католическата интелигенция в България"[37].

Срещата предизвикала оживление и дълги коментарии сред католическата общност; склонен съм да мисля, че тя е един от съществените подтици за възобновлението на позагубилото се по време на войните „Дружество на българите католици от източен обряд в България", дружеството, чиято история даде повод да погледнем по-отблизо активизирането на мирския апостолат на католиците в България от 20-те години. Всъщност още навремето възстановяването му се е схващало в този контекст; в резултат на пловдивското събиране, освен появата наново на източно католическото дружество „Св. св. Кирил и Методий", възникват още и Благотворителното дружество „Роберт Менини" в с. Калъчлий (Генерал Николаево) и Католическото дружество „Богдан Бакшич" в с. Балтаджий (Секирево) в Пловдивско-софийската епархия и също първото в диоцеза на Никополския владика Д. Теелен дружество на миряни — русенското благотворително дружество на католиците от западен обряд „Св. св. Кирил и Методий"[38]. Като главна фигура в него се утвърдил наскоро завърналият се от ученето

[36]Католическата сбирка в Пловдив...

[37]Доклад на Управителния съвет на дружеството „Св. Цецилия" за 1927 г. — Преглед, 25. I. 1928, № 5.

[38]Новоосновани дружества. — Преглед. Двумесечно списание, 10. IV. 1928, № 6, с. 18.

си млад свещеник о. Е. Босилков[39]. В началото на 1928 г. и изобщо до края на десетилетието появата на нови дружества продължила: за историята на Католическата църква от източен обряд в България е важно да отбележим, че в този контекст през 1929 г. се появяват още две източно-католически дружества — Пловдивското енорийско културно-просветно дружество „Възнесение" и женското благотворително дружество „Благовещение" за подпомагане на бедстващи деца, подразделение на Македонската лига.

На 12 февруари 1928 г. общо събрание на източните католици в София възобновило възникналото, както се каза, още отпреди войните източно-католическо дружество. Бил приет нов устав, според който основна дружествена цел била: „...да работи за умственото и религиозно-нравственото възпитание на членовете си и да ги подпомага в материално отношение"[40]. Пак съгласно него дружеството се преименувало от „Дружество на българите католици от източен обряд в България" в „Католическо дружество от източно-славянски обряд „Св. св. Кирил и Методий"[41]. Поради ясно изразеното отношение на Македонската Благотворителна Католическа Лига към емигрантите от Македония възстановеното през 1928 г. източно-католическо дружество „Св. св. Кирил и Методий" определено се самовъзприема и е възприемано също и от общността като дружество „предимно на тракийци"[42]. Освен това причина за идентифицирането му с тракийците е също и фактът, че повечето от активните фигури в него били бивши възпитаници на Одринската католическа гимназия на отците Възкресенци и приемници на духовните традиции на българите източни католици от Одринската епархия[43]. Промяната на първоначалното име на организацията отразява ситуацията от

[39]Отчет на католическото благотворително дружество „Св. св. Кирил и Методий" в Русе. — Истина, 6. II. 1935, № 37.

[40]Д. Ангелов. Католическо дружество от Източно-славянски обред „Св. св. Кирил и Методий" — София..., с. 143.

[41]Пак там.

[42]Новоосновани дружества. — Преглед. Двумесечно списание, 10. IV. 1928, № 6, с. 18.

[43]Светлозар Елдъров. — Униатството в съдбата на България..., с. 153.

средата на 20-те години в Източно-католическата българска църква и свързаните с нея нагласи у начинателите.

Поради големите разрушения от земетресението на 18 април 1928 г. (9 ч. 25 м.) в Южна България, което поразило особено тежко някои от католическите енории в тази област, Временният секретариат променил датата на конгреса. Първото решение било конгресът да бъде в края на 1928 г., но поради трудното преодоляване на последствията, през декември с.г. секретариатът определил за окончателна дата деня 3 март 1929 г.[44]

Това открило време пред източно-католическото дружество „Св. св. Кирил и Методий" за по-доброто му вътрешно организационно изграждане. На 17 октомври 1928 г. дописка в „Истина" известява, че с писмо № 13 996 на Министерството на вътрешните работи и народното здраве от 15 септември с. г. бил утвърден уставът на дружеството, като анонимният дописник уточнява, че „...благородното дело, с което сме се нагърбили е предназначено най-вече за вас, католиците от източен обряд, пръснати из далечните южнобългарски краища"[45]. С писмо № 104 от 29 ноември 1928 г. уставът бил утвърден и от духовния глава на източните католици, монсеньор Кирил Куртев.

В пряка връзка с предстоящия общ конгрес, с окръжно от 16 декември 1928 г. управата на дружеството подканила енориите да се изкажат по въпроса и да предложат удобно за тях време и място за конференция на представители на енориите от източен обряд — всички енорийски свещеници (и/или помощниците им) и по един мирянин, избран от верните във всяка енория[46]. Според известието конференцията трябвало да реши „организационни и други въпроси"; явно деятелите мислели за цялостното консолидиране на дружеството и опиране на работата му върху авторитета на духовенството[47]. Тези намерения се прояснили в началото на май, когато ръководството конкретизирало инициативата си; подкрепено

[44]Истина, 21. XI. 1928, № 30; също: Истина, 24. XII. 1928 г.

[45]Истина, 17. X. 1928, № 25.

[46]Делегат. Първата конференция на католическите енории от източен обряд в България. — В: Календар „Св. св Кирил и Методий", XIII, 1930, 33-40.

[47]Истина, 9. I. 1929, № 36.

от 14 енории, то определило за дата на конференцията 29 май 1929 г., в Ямбол, в сградата на училището, поддържано тук от отците Успенци. В центъра на предварително оповестената работна програма трябвало да бъдат два основни въпроса: 1. Реферат на тема: „Организационни нужди и условия на южнобългарските католически енории от източен обряд: енорийски сдружения, обединени около една своя епархиална организация, прямо подчинена на владиката“ и 2. Изложение: „Общо обединение на католиците от източен и западен обряд в България — условия и основи на това обединение. Дружеството „Св. св. Кирил и Методий“ и Съюза на католическите дружества в България“[48]. Официални покани за участие в работата на конференцията били отправени към архиепископ Ронкали и монсеньор Кирил Куртев. В началото на май 1929 г. бил оповестен и установеният след неколкократни промени после възстановителното събрание от февруари 1928 г. Управителен съвет на дружеството: председател — Дончо Ангелов; подпредседател — Марин Тарлев; касиер-секретар — Васил Маджаров; съветници — Никола Ношков и Г. Хр. Балджиев; контролна комисия: д-р Хр. Ив. Драгов и Атанас Киров[49].

И така, на 29 май 1929 г. денят на представителите в конференцията на източно-католическите енории започнал с архиерейска служба, отслужена от предстоятеля на съединените с Рим българи, епископ Кирил. После в училищния салон архиепископ Ронкали, откривайки срещата, поздравил събраните 27 редовни делегати (13 свещеници и 14 миряни) и изразил радостта си от деятелността и волята за добро у източните католици; в ревността им видял българския отговор на желанието на Св. Отец за католическа дейност в целия свят, видял в сбирката им онова сътрудничество на мирския елемент в делото за царуването Христово в душите и в обществото, което Св. Отец изразявал в три думи: молитва, дейност и пожертвователност[50].

---

[48]Покана за конференция от Католическо дружество от източнославянски обред „Св. св. Кирил и Методий“. — Истина, 8. V. 1929, № 1-2.

[49]Истина, 8. V. 1928.

[50]Католическата сбирка в Ямбол. — Истина, 4. VI. 1929, № 5. (За разлика от кореспонденцията във в. „Истина“, която представя

Приветствени думи отправил и епископ Кирил, като пожелал и сам да участва в деловата работа на конференцията. В нея, освен инициаторите от Управителния съвет, взели участие пратеници от енориите в Пловдив, Бургас, Ямбол, Сливен, Малко Търново, Каваклий (Тополовград), Топузларе (Зорница), Атолово, Покрован, Соуджак (Студена), Армутлук (Присадец), Хамидие (Филипово), Дервишка могила и Гаджилово (Гранитово). Не може да не бъде отбелязано отсъствието на представител на Македонската Католическа Благотворителна Лига; готовността на нейните първи хора да сътрудничат по проектирания Съюз повече с дружеството „Св. Цецилия",безразличието им към инициативата на съверците си в Ямбол недвусмислено говори, че отношенията между верните от старите епархии в Турция, макар и да нямали острата напрегнатост от началото на десетилетието, все още не може да се приемат като напълно установени.

Работата започнала най-напред с отчет на дружеството за 16-годишното му съществуване; отчетът поставял ударение на дейността му в помощ на бежанците от Тракия и Македония по време и непосредствено след войните. В своето настояще дружеството брояло 142 организирани членове. Последвал обзор върху състоянието на енориите, който ярко рисувал това, което всъщност всички добре знаели — стопанските тегоби на верните при врастването им в нерадата българска икономическа действителност и верските им неволи и притеснения, особено тия на източно-католиците в Малко Търново, Дервишка могила и Топузларе. По-нататък последователно били представени: реферат по основния повод за събирането — организацията на енорийската католическа дейност, изнесен от председателя на дружеството Д. Ангелов и изложение на подпредседателя Марин Тарлев върху широко коментирания във верските среди от това време въпрос за бъдещия съюз на католическите дружества в България. Разменените мнения били обобщени и систематизирани в заключителната резолюция, в която се казва:

думите на монсеньор Ронкали и епископ Куртев в началото на срещата, очеркът за нея в Календар „Св. св Кирил и Методий", без разлики в съдържанието, представя тези слова след гласуването на резолюцията, б. м. И. Е.)

Състоялата се в Ямбол на 29 май 1929 г. конференция на католическите енории от източен обряд..., като взе предвид положението, в което са поставени тези енории, главно южнобългарските, и чу мнението на делегатите, намери:

- че е в полза и интерес на казаните енории да се обединят около Дружеството „Св. св. Кирил и Методий" организационно, което да съставлява за тях, само по себе си, един съюз. За тая цел конференцията изказва желание:

1. Дружеството „Св. св. Кирил и Методий" да действа в рамките на централния устав, за основаване на клонове със свои устави в енориите, където такива клонове могат да съществуват и се развиват. Тия клонове да внасят в централата една определена годишна такса за образуване на общ фонд за защита на верски страдащите наши единоверци и за други извънредни нужди от обща полза.

2. Селските и градски енории, където няма условия за самостоятелни клонове, да бъдат причислени направо към централата в София, или към най-близкия клон като секции или групи според желанието и интересите им.

3. За клоновете да се изработи един временен правилник, който в последствие клоновете да заменят със свой устав в рамките на централния, като последния претърпи с оглед нуждите на клоновете и секциите, необходимите изменения от избраната за целта комисия от конференцията.

4. Възприема се по принцип учредяването на Висш дружествен съвет в София, в който освен Централния управителен съвет, да участват и председателите на клоновете и представител на Владиката. Натоварва се същата комисия да обсъди техническата и практическата страна на въпроса и направи по нататъшното.

5. Одобрява се досегашното поведение и държание на Дружеството „Св. св. Кирил и Методий" по въпроса за Съюза на католическите дружества в България.

6. Възприема като най-подходящ път за обединение на дружествата, то да стане най-напред между съществуващите дружества във всяка епархия чрез образуване на епархиален съвет. Така образуваните съвети от трите епархии в България да създадат общ съвет с представители на тримата владици, които да обединяват католичеството от двата обряда в България[51].

[51]Резолюция на конференцията в Ямбол. — Истина, 10. VI. 1929, № 6.

Не е нужна особена проницателност за да се схване, че тази резолюция, въпреки „пожелателния" си тон, издава засилената всред мирския актив на източно-католиците, по-точно всред ръководството на дружество „Св. св. Кирил и Методий", тенденция към централизация на католическата дейност, поставянето ѝ в зависимост от инициативността и съсредоточаването ѝ преди всичко в ръцете на това ръководство. Подобна тенденция се обяснява най-напред с общата политическа атмосфера в България по това време; края на 20-те и началото на 30-те години са време на най-голяма фрагментация на политическия живот в следосвобожденската ни история. На второ място тази тенденция може да се обясни със съзнаваните от всички незадоволително състояние на духовния живот и множеството вероизповедни притеснения на верните от южните енории, както и като цяло мрачните икономически перспективи пред тяхното бъдеще. Оттук иде благородният порив да се действа и прави нещо — последователно и систематично за промяна на съществуващото положение; не бива да забравяме и съперничеството с другото източно-католическо дружество като подтик за развитие в тази посока. Така или иначе, подобна концепция за мирски апостолат обаче влиза в противоречие с духа, с идеята за католическа дейност; езикът, с който в резолюцията се „пожелава", „...че е в полза и интерес на казаните енории да се обединят около Дружеството „Св. св. Кирил и Методий" организационно, което да съставлява за тях, само по себе си, един съюз...", е политически език.

Тенденцията, за която говорим обаче не е присъща само на това източно-католическо дружество; поначало тя е заложена в активизацията на верните от двадесетте години и отдавна подготвяният обединителен конгрес в Пловдив се превръща в място за разяснение на този, никога не изправял се до този момент пред тях въпрос.

Конгресът, според първоначалния замисъл, се провел на 3 и 4 март 1929 г. в Пловдив. В първия ден рано сутринта архиепископ Ронкали отслужил тържествена литургия пред делегатите и множество верни в западно-католическата катедрала „Св. Лудвик". Редом с него тук били и духовните предстоятели на Източно-католическата и Софийско-пловдивската епархии, епископите Кирил Куртев и Викентий Пеев. Официалното

откриване, както и цялата по-сетнешна работа, станало в залата на френския колеж „Св. Августин“ с националния химн и приветствие от Ст. Петков, председател на дружество „П. Парчевич“, едно от дружествата — инициатори на събитието. Събравшите се тук пратеници на дружества и енории от двата обряда изслушали много поздравления и пожелания за успех и дълголетие из цялата страна, както и те изпратили такива на свой ред до стария източно-католически владика в Казанлък, Епифаний Шанов и до Никополския епископ Дамян Теелен. Апостолическият посетител в България единодушно и при всеобща радост бил избран за почетен председател на обединителния форум[52].

Преди конкретната, оповестена в предварителната програма работа по приемането на устава, изложение върху основните начала на католическата дейност и отношенията между миряни и духовенство направил епископ Кирил Куртев. С изтъкването на тези основни начала тримата висши йерарси на църквата изразили желанието си конгресистите да се задоволят с казаното от епископ Кирил върху мирския апостолат и се оттеглили. Това дошло неочаквано за множеството; настъпило известно объркване; бих казал, смут; последвали пламенни речи с изобилстващи жарки уверения за почит и покорство пред духовната власт. Била избрана комисия от трима свещеници и толкова миряни, които се проводили да представят молбата на делегатите, владиците да разрешат да се пристъпи към работата, дала повод за събирането им — да разгледат и приемат проекто-устава на проектирания от толкова време Съюз на католическите дружества в България[53]. Владиците не отказали, дали съгласието си. Произтеклото дало повод на архиепископ Ронкали да произнесе голяма реч, по мое мнение, една от най-важните, сред тия, които имал случай да каже във времето на пребиваването си тук, защото тя очертала пред българските католици посоките и формите на техния мирски апостолат.

Архиепископът изтъкнал два ясно разграничени елемента в Католическата църква — духовенство и народ, неразлъчно един

[52]Учредителният съюзен католически конгрес в Пловдив. — Истина, 12. III. 1929, № 45.

[53]Пак там.

от друг свързани чрез вяра и дисциплина. В тази свързаност духовенството в дълг към народа свещенодейства тайнства, литургия, християнско верообучение, наставничество и направляване към пътя на спасението. Народът, от своя страна, взема участие в благодатта на тайнствата, извършвани над него; храни се с Христовото учение, от което съставя директива на живота си в търсенето на земни блага, в усилията си към народен и социален напредък. Всъщност тази свързаност е самата Църква, чиято същинска конституция е възтържествуването на истината и любовта; тя именно предполага сътрудничеството на миряните в апостолската дейност на духовенството – сътрудничество не в свещенодействията нито в управлението, а съучастие в неговата религиозна и социална дейност, т. е. в разпространение на истината, в упражняване на християнското милосърдие и в защита на правдата. В днешно време това изначално за свързаните в Църквата съучастие се наричало „католическа дейност", която се разгръща в три посоки:

Първата е просветителската; в нея миряни, мъже и жени, се проявяват като просветители на народа и културните им сдружения, и са в помощ за просветяване в Евангелието, както прави това сдружението за Добрия печат. „Така те подготвят – отбелязва апостолическият посетител — онази просветена интелигенция, която ще носи светлия факел на истината и на християнския дух в многобройните прояви на живота, даже в гражданския и социалния живот на страната, образуват и сред работниците на полето и в града онзи избран народ, който по силата на своето религиозно съзнание и наука, по-голяма от ученията на една школа без „Верую" и „Отче наш", умее да въздигне към съвършенство лично, семейно и обществено, към пълно възтържествуване на Царството Христово, което е истинското тържество на правда, култура и мир."[54]

Втората посока е свързана с материалната помощ на миряните, изразена чрез думите благотворителност, подпомагане и социално сътрудничество.

Третата се чертае от усилията им в случаи, когато биват докачени техните религиозни правдини. „И тук, католиците миряни се сплотяват здраво около своите пастири, заемат се с пропагандиране на добрите принципи, изискват енергично

[54]Притурка на в. „Истина", 19. III. 1929, № 46.

потъпканите придобивки на човешката съвест, украшение на нашите семейства."[55]

За разлика от гражданските действия, които предполагат сложна социална интеграция на големи обществени групи, католическата дейност е най-непосредствена и се носи от „мъже католици, жени католикини, католическа младеж, католически девици"[56]. Това е дейност, която не преследва земни цели; нейната цел е да възвиси както носителя на католическото действие, така и изложения на неговото въздействие; в това е и голямата разлика от политическото действие. „Католиците както всички граждани, трябва да се интересуват от общественото благо. В България, както и другаде, те трябва да бъдат най-добрите патриоти, привърженици на установения ред и на мира, както и ценни елементи на гражданския и народен напредък. Никой не може да им откаже правото да се числят към оная група и партия, която според съвестта им, най-добре гарантира не само собствените, но и народните интереси, стига да са запазени принципите на общото право и Божиите закони. Но всичко това е частна и лична работа. Католическата дейност е извън и над всяка политическа партия...

Със самия глас на Светия Отец — призовал в заключение архиепископ Ронкали — ви приканвам да се оставите на вашите епископи и свещеници за организиране на католическата дейност, според особените условия в България."[57]

Речта на архиепископа като позиция на Църквата и нейните предстоятели в България оказала влияние не само върху работата на конгреса, но и върху мирския апостолат в България занапред; на другия ден уставът бил разгледан и приет. „Главните становища, които се застъпиха — резюмира без подробности в. „Истина" — целят да дадат на Съюза една здрава организация за всестранно повдигане на дружествата, *при пълна обаче тяхна независимост* и при почтително подчинение на властите и на духовни и на граждански."[58]

---

[55]Пак там.

[56]Пак там.

[57]Пак там.

[58]Учредителният съюзен католически конгрес в Пловдив. — Истина, 12. III. 1929, № 45; (курсивът мой, И. Е.)

Формално и съюзът бил създаден, било избрано и ръководство, в което доминирали представителите на софийските дружества; намесата на духовенството на конгреса обаче установява границите между политическото и католическото действие и открива пред верните смисъла на същинския мирски апостолат. Създаденият в Пловдив Комитет на католическите сдружения в следващите години подел няколко инициативи, винаги в съгласие с духовните предстоятели на църквата; опасната тенденция към политизиране и централизация на католическите дружества под единно ръководство, където да надделява мирската инициатива, появила се в набраната инерция от активизацията на мирския елемент в Католическата църква в България след Първата световна война, разумно била избегната. С преврата на 19 май 1934 г. и с промените в структурата на българския обществен живот след него следите на този Съюз се губят. След тази дата се губят и следите на източно католическото дружество „Св. св. Кирил и Методий", освен поради гореказаното, също и поради несъответствия между новия Закон за сдруженията и началата, изведени из католическото канонично право, на които бил положен уставът на организацията[59]. През 1939 г. във в. „Истина" за това дружество вече се говори като за „бившето източно-католическо дружество"[60].

Говорейки за активизацията на мирските начинания, като преодоляващи взаимната изолираност на верните от двата обряда, трябва да бъде изтъкнато, че духът на католическата дейност между двете световни войни не оставя незасегнат и висшия църковен клир; преодоляването на традиционната затвореност в епархийските граници и проявата позиците на Църквата по важни за съвремието въпроси в българското публично пространство се свързват също и с няколко важни инициативи на католическите духовни предстоятели.

Първата от тях е свързана с новия Законопроект за народното просвещение от 1933 г. Законопроектът въвеждал наново задължителното религиозно-нравствено обучение във всички основни и средни училища, премахнато след Първата световна война. Но в подоговката на законопроекта било пренебрегнато мнението на католическите йерарси; законопроектът на

[59]Светлозар Елдъров. Униатството в съдбата на България..., 157.
[60]Истина, 6. IV. 1939, № 749.

практика натрапвал православно вероучение на католическите деца. Освен това той предвиждал особена такса за българските деца и младежи, учещи не само в чуждестранните училища, но също и в католическите енорийски училища, издържани от местните католици. Епископите Викентий Пеев, Дамян Теелен и Кирил Куртев, излизайки с общо изявление, протестирали срещу законопроекта и пренебрежението при подготовката му към мнението на инородното и инославно духовенство.

Подписан от тримата, документът, с който католическите йерархи за първи път излизали съвместно пред българската публичност се именувал „Меморандум на католическите архиереи в България по въпроса за религиозно-нравственото обучение на католическата младеж в народните училища" и бил адресиран до министър-председателя, министъра на външните работи и изповеданията, Министерството на народното просвещение, Министерския съвет и председателя на Народното събрание. Исканията им се обобщавали в 5 точки:

1. С въвеждането на религиозно-нравствено обучение в основите и средни училища да се упомене в закона, че на децата от неправославно изповедание се преподава задължително религиозно-нравствено вероучение от учители — миряни или духовни лица от респективното им вероизповедание.
2. Какъвто и ценз да се иска от вероучителите, те трябва да се посочват и назначават от съответните духовни власти от съответното вероизповедание.
3. Учебниците да се съставят и одобряват от съответните духовни власти.
4. Ако учениците от неправославно вероизповедание в едно училище са мнозинство, да им се преподава вероучение в самото училище в съответна класна стая.
5. Учениците, посещаващи частни българо-католически училища, издържани от религиозни ордени или от католическото население, да бъдат освободени от тази такса, както такава не се предвижда за българските поданици от еврейски, гръцки, турски, арменски и друг произход[61].

Свещеник Купен Михайлов дава сведения, че този меморандум бил последван от нов по-подробен „Меморандум-

[61]Меморандум. — Истина, 8. XI. 1933, № 24.

изложение", в който епископите известявали на българските просветни и вероизповедни инстации мнението си по всеки член от Законопроекта, засягащ интересите на Католическата църква или противоречащ на каноническото право[62].

В началото на февруари 1938 г. трите архиереи изпратили телеграма до архиепископа на Толедо, кардинал Гома-и-Тома, със съчувствията им по повод преследванията на католическите духовници и мъченичеството им в Испанската гражданска война. С пожелания за скорошен мир и победа на светата кауза, телеграмата с подписите на трите била от името на „Български католически епископат"[63]. Сам по себе си фактът на изпращането на телеграмата е незначителен; той се губи в общия поток на събитията от това време и множество други подобни прояви, каквито са например умилостивителните литургии за спиране болшевишките издевателства над верующите и мирните граждани в Русия от март 1930 г.[64]; но в този факт важна е придобиващата акцент на институционна структура формулировка на общите изяви на католическите архиереи – „Български католически епископат". Това не стига формата на постоянно институционно регламентирано действие, формулировката бележи само тенденцията на развитие на изявите на йерарсите за в бъдеще; тенденция, която настъпилата скоро война и най-вече събитията в България след нея пресичат радикално.

С началото на Втората световна война дружествената дейност и процесите на гражданска интеграция, както и дружествената дейност сред католиците като цяло затихват. Явно това е причината в началото на 1942 г. в София на улица „Цар Борис" № 125 да бъде осветен Католически клуб. Инициатори били о. Роберт Прустов, о. Дамян Гюлов и миряни от Западната софийска енория; клубът имал за цел „...да обедини и сплоти от най-малкия до най-големия, от първия до последния от нашите столични католици", да бъде среда за запознанство на католиците от различни националности и чрез него „...всички католици да бъдат в постоянна тясна

[62]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев Апостолически Екзарх..., с. 146.

[63]Истина, 17. II. 1938, № 693.

[64]Против гоненията в Русия. — Истина, 11. III. 1930, № 43.

връзка с църквата“[65]. Мотивите за учредяването на това ново културно католическо средище са изказани по начин подобен на призивите за свързването им, отправяни от началото на двадесетте години.Тонът на едно обръщение от средата на 1943 г. на верни от Пловдивско към католиците в България да създават културно-просветни и благотворителни обединения е друго свидетелство за подтискащото католическата гражданственост присъствие на войната[66].

В първата половина на 40-те години източно-католическата енория в София постигнала две важни завоевания — през март 1942 г. било основано католическо читалище към енорийския храм на ул. „Люлин“[67], а през юни се появил първият брой на енорийското периодично издание „Енорийски възглас“. И двете събития били плод на извънредната енергия и усилията на енорийския свещеник о. Игнатий Христаков; но като цяло войната оказала своето възпиращо дружествената дейност въздействие и върху Източно-католическата митрополия. „Възгласът“ излизал до края на 40-те; изключително ценно издание, в което, редом с коментариите върху текущите събития в Църквата и обществото, били публикувани и множество важни за миналото на съединените с Рим българи исторически документи.

Активирането на мирските инициативи сред общността на източните католици от втората половина на 20-те години, както и убеденото и разумно тяхно удържане в рамките на истинския католически мирски апостолат трябва да се приема като свидетелство за преодоляването на следвоенната преустройствена криза и знак за общото укрепване на църквата.

Разбира се, това укрепване било в резултат на неотклонната и последователна работа на епископ Куртев и целия клир на Източно-католическата църква в България; всъщност нейното следвоенно оздравяване трябва се мисли като източник на всяко от постиженията и основание за успеха на всяко от подетите дела. Един фрагмент от изказване на духовния глава

---

[65]Освещаване на католически клуб в София. — Истина, 14. I. 1942, № 878; също: Задачите на католическия клуб в София. — Истина, 4. II. 1942, № 881. За управител на клуба църквата назначила Христо Крондев; подпредседател — Франц Ваврек; касиер — Йозеф Ходоновски.

[66]Истина, 14. VII. 1943, № 951.

за същността на Католическата църква, за това, че ответства истински на социалната природа на човешкото същество, произнесено при представянето на дошлия през 1931 г. в София за нов енорийски свещеник отец Тимотей Янев, на мястото на стария и многозаслужил отец Иван Бонев, потвърждава горното разсъждение като негово вътрешно убеждение при работата му в укрепването на Източно-католическата църква и основа на възгледите му за мирски апостолат.

> Бог можеше наистина, както твърдят протестантите, да поучава, ръководи и съобщава всичките си благодати лично на всяка душа, без посредници, без външни средства — казва епископ Куртев. Тогава религията би била чисто личен, частен, интимен въпрос; не тъй обаче подобаваше за човешката социална природа и за Божията премъдрост, за неговата слава и за неусъмнеността в Божието сношение с човечеството.
>
> Ето защо, за да се приспособи с изискванията на човешката видима и невидима природа, Син Божий се въплъти и извършва делото на нашето спасение, и след напускане на този свят въплътява продължението на своето спасително дело до края на света в едно видимо религиозно общество или Царство божие — Църквата, на която поверява своята спасителна, поучителна, управителна и осветителна власт, в лицето на нейните представители от най-висша, до най-низша степен[68].

На тия представители той посветил немалко усилия. След устройването на Църквата в политическите предели на България след Първата световна война, редом с всички притеснения се очертал и въпросът за естествената смяна на поколенията. Това бил не само въпрос пред източните католици, а културна трансформация в българското общество като цяло; след войните дошъл часът на ония, които философът-съвременник Стефан Попов патетично назовава „третото поколение".

При съединените с Рим българи тази промяна най-напред била осъществена с поколенческата смяна в ръководството на Църквата чрез избора на епископ Куртев. По границата

---

[67]Годишнината на католическото читалище на ул. „Люлин". – Истина, 10. III. 1943, № 934.

[68] Нов енорийски свещеник при католиците от източен обряд в София, Истина, 17. III. 1931, № 42.

на 20-те и 30-те години на века обаче вече ясно се очертала необходимостта от осъществяване на естествената приемственост между поколенията с въвеждането в свещенодействията и в грижата за миряните на един по-млад църковен клир. Така необходимостта от източно-католическа семинария след безвъзвратно загубените в Солун и Одрин семинарии се превръща в едно от най-важните обстоятелства за укрепването и здравината на Католическата църква от източен обряд.

След 1914 г. отците Успенци отворили в Пловдив т. нар. „Алуминат", подготвящ членове за своето монашеско общество, предвиден също да бъде и семинария за мирски свещеници. Същите отворили и в Ямбол т. нар. „Малка семинария". Отците Възкресенци първоначално в Малко Търново открили „Малка семинария", а по-късно след Първата световна война и семинария със средно образование в Стара Загора. Както бе станало дума и по-напред, младежи из средите на източните католици били приемани за семинаристи в тези духовни училища, особено след принудата да напуснат Турция след 1914 г. и в трудните следвоенни години на врастване в българските условия. Но подчинени на правилата и целите на своите си общества, на тези семинарии Източно-католическата църква не могла да разчита постоянно, особено при необходимостта да се възсъздават и възпитават поколения в приемствеността на нейните собствени традиции[69].

Наложителността от учредяване на източно-католическа семинария поставила и един по-широк въпрос, засягащ организацията на образованието на католическия клир в България и от двата обряда, както и преобразуването му съобразно следвоенните обстоятелства, задача, която по мащаби надхвърляла правомощията на католическите архиереи в България. Това обяснява и инициативността на апостолическия посетител при нейното разрешаване. Първото му предложение било да се създаде една за територията на цяла България, обща и за двата обряда семинария. Идеята обаче не била приета от двамината латински епископи, монсеньор Теелен и монсеньор Пеев. Както се случвало и по-напред в тия предели, намеренията на архиепископ Ронкали преди да придобият определеността на решение,

[69]О. Купен Михайлов. Кирил Куртев Апостолически Екзарх..., 126-127.

били предшествани от неизбежните в такива случаи слухове, особено по отношение бъдещата съдба на многозаслужилите в образователните традиции на католицизма в България отци Капуцини от Южната епархия. Отец Купен представя важно писмо на архиепископ Ронкали до епископ Викенти Пеев от 17 февруари 1927 г., засягащо водещите принципи на замисляното от него преустройство. Там архиепископът пише:

> ...Това, което ме кара да изпадна във весело настроение е по отношение на приказките за начина, по който аз бих възнамерявал да се осъществи преходът от капуцините към мирските свещеници — неща..., които никога не съм си позволил нито да кажа, нито да си въобразя. Толкова са противни на моето разбиране по този въпрос. А това разбиране е чисто и просто следното:
>
> а) Светото Седалище иска малко по малко да бъде осъществен принципът: мирските свещеници по енориите, а монасите в своите манастири, отдадени на своите особени задължения според конституциите си.
>
> б) За да се постигне тази цел, Светото Седалище иска да се създаде местно мирско духовенство, и това желание ми бе потвърдено по изричен начин по отношение на България.
>
> Очевидно е, че преходът не трябва да стане веднага и ще трябва да се почака още някоя и друга година, преди да може да се осъществи по подходящ начин...[70]

Редом с работата си да убеждава в правотата на своя замисъл, архиепископът успял да осигури и известна субсидия за бъдещата семинария; земетресението от пролетта на 1928 г. обаче наложило средствата да бъдат пренасочени към неотложни дела, обстоятелство, което допълнително затъмнявало перспективите на това начинание.

През 1930 г. споразумение за обща семинария било постигнато между епископите Кирил Куртев и Викенти Пеев, но нещата отново не стигнали завършек; този път поради несъгласието на висшестоящите инстанции. Подчинеността на Софийско-Пловдивската епархия на ведомството на Пропагандата за разпространение на вярата и подчинеността на Източно-католическата църква на Конгрегацията за източните църкви предизвикало неясноти и спор между тях относно издръжката

[70]Пак там, с. 129.

на проектираното училище. Към тях се добавяли и все още живи предубеждения към източните католици, напомнящи времената на монсеньор Арабаджийски; в Пропагандата за разпространение на вярата отговорно лице намерило за неуместно и изказало опасения от съвместното обучение на бъдещи духовници от латински и източен обряд; на семинаристите той гледал явно като на хора от различно естество поради потенциалната възможност пред тия от източен обряд да встъпват в брак[71].

В началото на 30-те години в Рим явно се съзнавала необходимостта от обща семинария, но пред неопределеността на позициите на латинските йерарси в България към идеята, ще да се е приело, че нейната материална конкретност би подтикнала изясняването им. Стигнало се до решение да бъде закупено място от 22 дка в близкото до София тогава село (сега квартал) Горна Баня. За управляващи бъдещото училище се чертаело да са отците Успенци, та затова отец Сатурнен, духовният им предстоятел, дошъл от Цариград в София. До споразумение обаче страните отново не се добрали след оказа на отците Успенци поради неясноти с разпределението на грижите по бъдещата поддръжка на заведението.

Като изход от трудната ситуация скоро се стигнало до решението проектираното дело да бъде отдадено на неутрален и непосветен досега в българските работи орден; през 1931 г. закупеното място било поверено на отците Йезуити. В София пристигнал о. Прешерен, настоятел на Загребската област на споменатите отци, да проучи положението. Не след дълго най-заинтересуваните от развитието на нещата, предстоятелите на източните католици, първо монсеньор Куртев, а после и отец Климент Паскалев, имали среща с генерала на йезуитския орден в Рим отец Ледоховски. В резултат на тия преговори през 1932 г. в България пристигнали отец Йордан Карамитров, българин, родом от известното в историята на унията село Горни Тодорак (Македония) и отец Зупан, словенец. Познанството отпреди и отличните впечатления на монсеньор Куртев от предаността им към общото дело била причината за идването точно на двамата[72].

---

[71]Пак там, 127-128

[72]Пак там, с. 130. През 1929 г. епископ Кирил ръкоположил о. Йордан в свещеническо звание в София.

Поради невъзможността да се предприеме тогава строеж на семинария върху голямото място в Горна Баня, първоначално през 1934 г. била купена къща в центъра на София, на ул. „Марин Дринов", където под ръководството на двамината отци йезуити се открила тази нова и първа в историята на католицизма в България латино-източна семинария, като се запазвали все още и по традиция съществуващите на други места в България семинарии. Семинаристите живеели в къщата и там усвоявали духовната наука и практиките, необходими за бъдещото им призвание, а общообразователните предмети изучавали в една от софийските държавни гимназии. Въпросът с подготовката на млади свещеници в Източната епархия, макар и не цялостно и окончателно, бил разрешен[73].

Постройката на общата семинария и цялостното преустройство на подготовката на католическото духовенство в България били отложени за по-добри времена; уви, така и не дошли до края на столетието.

В общия контекст на укрепването на Католическата църква от източен обряд в България между двете световни войни трябва да бъде мислена и историята на устрояването тук и работата на обществото на сестрите Евхаристинки, както и историята на възникването от средата на 30-те години и утвърждаването на другото източно католическо монахинско общество, това на сестрите Кармилитки. Бих припомнил отново водещата стратегия на епископ Куртев в управлението на епархията – да преследва не ширина, а в пределите на националните граници да постига пълноценността на богослужебните и аскетични практики, съвършенството на структурите на църковната организация, богатството на формите на образование, на социална и благотворителна работа и на мирските прояви, подбудени от духа на католицизма. Грижата за двете общества, за служещите Богу в полето на милосърдието, социалната дейтелност и благотворителността Евхаристинки, и за отдадените на съзерцателно и мистично общение с Бога Кармилитки, грижата за аскетичния опит всъщност била грижа за множествеността на пътищата в Католическата църква от източен обряд в България към Истината. Историята на двете общества ще бъде разгледана в отделен дял от книгата; тях споменавам

[73]Пак там, с. 130.

сега единствено във връзка с разглежданата тенденция на укрепване на Църквата от времето на първото управление на епископ Куртев.

В този план трябва да бъдат отбелязани и две негови важни намерения. Най-напред думата е за свързването на обучението на бъдещите духовници в епархията в латино-източната семинария с отците Йезуити. Мисля, че това свързване не е инцидентно или случайно; водещата инициатива и основната заслуга за довеждането им принадлежи на епископ Куртев, действията на когото най-малко могат да се определят като инцидентни или случайни. И второто е във връзка с това, че през 1940 г. епископът говорел да присади наново францисканите в България, и то във връзка с Източно-католическата църква[74]. Намеренията му несполучили да се осъществят поради началото на войната и последвалите събития, но отбелязването им има пряка връзка и потвърждава водещата негова управленческа стратегия.

Важна част от историята на Църквата от времето между двете световни войни е също и болезненият въпрос за компенсацията на имотите на Източната църква след нановоустрояването ѝ в пределите на Царство България. Болезнен, защото досяга едно невъзвратимо и в много отношения травматично минало, и защото не малкото усилия за разрешаването му, поставени в зависимост от действията на пристрастни междунационални комисии, поначало носели печата на безнадеждността.

В основата на този въпрос е сключената в деня на подписването на Ньойския мир, 27 ноември 1919 г., „Конвенция за взаимно изселване малцинствата между България и Гърция". Като работещ орган по споразумението била създадена междуправителствена „Смесена комисия по българо-гръцкото изселване", на която били вменени задълженията да уреди и ликвидира частните имоти на изселниците, както и недвижимостите на религиозните общини — храмове, училища, милосърдни заведения, сгради с различно предназначение.

Непреодолими противоречия в самата комисия са причината множество дела по ликвидация на черковно-училищни имоти в Тракия да бъдат отнесени през 1930 г. към Международния

[74]Хр. Ив. Драгов. Католическото монашество в България. — Истина, 11. XII. 1940, № 827.

съд в Хага. Решението на съда било, че „...единствените лица, имащи право да се ползват от конвенцията и да могат въз основа на нея да получат евентуално имотите или стойността на имотите на една разтурена религиозна община, са изселилите се членове на тази община. Само на тях трябва да се предадат тези имоти“[75].

На 19 август 1931 г. гръцкото правителство било кредитирано с 80 861 500 драхми (около 150 млн. български лева по тогавашен курс), сума, предназначена да компенсира стойността на имотите на българските религиозни общности в пределите на гръцките граници след Първата световна война; сума, включваща в себе си и тая на източно-католическите българки притежания. Сумата била преведена на българското правителство, на което според конвенцията падал товара по устрояването и гарантирането свободата на религиозните и културните им изяви. Делът, възмездяващ собствеността на Източно-католическата църква обаче, ако се изразим с думите на авторите от онези години, останал покрит с мрака на неизвестността. Настойчивите постъпки на източно-католическия архиерей пред разпореждащото се със сумата правителство на Народния блок останали без последствия.

На 5 юли 1934 г. епископ Куртев се обърнал с официално писмо-молба до председателя на новото правителство К. Георгиев, същевременно министър на правосъдието и министър на външните работи и вероизповеданията, с надеждата, че промяната във властта би променила и отношението на върховната управа на държавата към Църквата и нейните законни притежания. Читателят с положителност се досеща, че участта на това писмо не ще е била по-различна от тая на предишните, но ако споменавам точно него, то е защото било придружено с подробно описание на тия притежания, описание, уплътняващо представата за позициите на Църквата от времето до 1912 г. в пределите на Османската империя. Според него недвижимите имоти на източно-католическа община, изчислени по довоенния курс на турската златна лира, останали в границите на Кралство Гърция след Първата световна война, включвали:

[75] О. Купен Михайлов. Кирил Куртев Апостолически Екзарх..., с. 147.

1. В с. Рошлево — черква на стойност 200 зл. т. л. и празно място от 3 дка.

2. В с. Калиново — черква на стойност 500 зл. т. л.

3. В с. Апостолар — черква на стойност 3 000 зл. т. л., училище на стойност 1 500 зл. т. л., двор с пристройка на стойност 500 зл. т. л.

4. В с. Мирарци — черква на стойност 200 зл. т. л.

5. В с. Миалево — черква на стойност 2 000 зл. т. л.

6. В с. Лельово — черква на стойност 3 000 зл. т. л., и училище на стойност 1000 зл. т. л.

7. В с. Сехово — черква на стойност 2 000 зл. т. л.

8. В с. Алексово — черква с двор и градина на стойност 5 000 зл. т. л. и 5 ниви с площ 16 дка на стойност 350 зл. т. л.

9. В с. Долни Тодорак — черква на стойност 5 000 зл. т. л.

10. В с. Горни Тодорак — черква на стойност 2 000 зл. т. л.

11. В с. Ново село — черква на стойност 100 зл. т. л.

12. В с. Юнчий — черква на стойност 3 000 зл. т. л.

13 В с. Каяджик — черква на стойност 500 зл. т. л., училище, 8 черничеви градини, 2 лозя и 1 нива на обща стойност 500 зл. т. л.

14. В с. Раяново — черква на стойност 500 зл. т. л.

15. В с. Инджилар (Юмджилар — черква на стойност 500 зл. т. л.

16. В гр. Кукуш — черква „Св. Георги“ на стойност 5 000 зл. т. л., черква „Св. Богородица“, с 10 магазина, училище, митрополитска сграда и градина от 12 дка в центъра на града на обща стойност 15 000 зл. т. л.[76]

> В името на най-висшата справедливост и въз основа на всичко гореизложено, — завършвал писмото си епископът — ние имаме чест да Ви помолим Г-н министре, да направите нужното, щото срещу всички наши черковно-училищни имоти, които ние бидохме принудени да оставим в пределите на гръцката държава, и за които българското правителство е получило равностойността им, да се заплати нам, в качеството ни на представител на българо-католическите епархии и Администратор на католиците униати, бежанци от Македония и Тракия, сумата 15 милиона лева, която

[76]Пак там, 148-149.

макар и да не представлява пълната равностойност на имотите ни, все таки ще ни улесни твърде много, за да можем да дадем и ние на нашите пасоми това, от което те, по силата на стеклите се обстоятелства бидоха лишени[77].

На 25 март 1935 г. епископ Кирил се обърнал с ново писмо по същия повод до цар Борис III. Ще представя от него пространни пасажи, защото това писмо също е важен исторически документ и в него, освен че описва дългия си път пред високите правителствени и държавни инстанции във връзка с компенсациите на Църквата, епископът пресъздава убедително атмосферата, която обгражда съществуването на източните католици в България.

...В пределите на Третото българско царство католическите черкви от източно-славянско богослужение, или тъй наречените униатски, със съответните религиозни общини, съществуват още преди освобождението на България и създаването на Българската екзархия. От около двадесеттях източно-католически енории или католически групировки из градове и села, само няколко от тях са образувани от бежанци католици из Македония и Тракия, вследствие последните нещастни войни. Някои от тези бежански католически групи, между които ония в Тополовград (Кавакли) и с. Куклен, Пловдивско, по причина на късното оземляване на Бежанската комисия по настаняване на бежанците, до ден днешен още не притежават черква или що-годе благоприличен параклис за извършване на богослужението, а са принудени да се черкуват в приспособени частни домове, често пъти, какъвто е случаят в Тополовград, в тесни, влажни, задушни и едва два метра високи, полусрутени старовермски къщи. Това непоносимо положение в този полусрутен градец трае повече от десет години. След дълго събиране и пестене на средства от близки и далечни благодетели, преди три години подготвихме строителен материал и поискахме да си построим на закупеното място за целта скромна черквица. Общинските власти, обаче, отказаха да разрешат...

На същите тормози и нескончаеми разтакавания са предмет и католиците бежанци от с. Куклен, Пловдивско от страна на общинските и други местни граждански и духовни власти, защото Началникът на вероизповедния отдел не пожела и до сега да

[77]Пак там, с. 149.

разреши окончателно и ясно религиозното обслужване и черкуване на верните в приспособения в частен дом параклис. По тази причина католиците в това село, вместо защита при изпълнение на религиозните си обязаности, бяха подложени на всевъзможни онеправдания и издевателства... Стигна се до там, че след безпричинното интерниране на свещсника ни и на сестрите монахини, да се наниса побой в общинското управление от кмета над самия католически свещеник, отишъл с разрешение на Областния директор, по заповед на своето началство да обслужи в неделя католиците и нанасяйки му побой насаме, кметът заявявал: „На тебе Областния директор казва, че ти разрешава, а на мен пък казва да те бия!...

Верните ни се черкуват още в катакомби, а свещениците ни изнемогват от лишения, след като оставиха черковните си имоти из Тракия и Македония. Тези католически черковни имоти бяха надлежно ликвидирани ведно с православните и минати в актив на българското правителство... И досега обаче, държавата, въпреки решенията на Хагския съд, не ни е обезщетила със стойността на тези католически имоти, възлизащи на около 15 млн. лв. ...

Не само не ни е изплатено това обезщетение, не само, че не се дадоха на бежанците католици в Кавакли и Куклен някоя от изоставените гръцки черкви в замяна на иззетите от гърците техни черкви в Тракия и Македония, както предвиждаше конвенцията по изселването или поне им се отпускаше общинско или държавно място, за да си построят подобаващи черкви, но при това отгоре, не ни се позволява да си построим със собствени средства и на закупеното свое място черковни помещения, както е случаят в Тополовград...

Правителството, въпреки заетостта си със спешни и важни държавни въпроси, би трябвало да обърне сериозно внимание на нашите оплаквания и да не предоставя в ръцете на един Началник на отделение да раздава или отнема религиозната и богослужебната свобода на българските граждани...[78]

Началото на Втората световна война окончателно отклонило дори и протоколните прояви на интерес у правителството към усилията на източните католици да получат своето; нейният

[78]Пак там, 150-152.

край приключил този въпрос окончателно и, разбира се, далеч не в благоприятен смисъл.

През пролетта на 1941 г. и епископ Куртев подал оставка. В нарочно окръжно от 30 май 1941 г. епископът известявал пасомите си, че, убеден пред Бога и пред съвестта си, поради здравословни причини, с отслабнали сили да понася отговорностите и задълженията на управлението на епархията си се обърнал на 12 март 1941 г. към Св. Отец да му бъде разрешено да се оттегли в почивка. В писмо на Св. Източна конгрегация от 24 март с. г. му било отвърнато, че Св. Отец приел молбата му и от 21 май 1941 г., преставали всичките му задължения. Апостолическото администраторство поемал о. Иван Гаруфалов[79].

Монсеньор Гаруфалов бил роден на 15/28 август 1888 г. в Малко Търново; учил първо в родния си градец, после в българо-католическата гимназия в Одрин. През 1905 г. постъпил в обществото на отците Възкресенци. Новициата си свършил в послушническия дом на същите отци в Краков. През 1907 г. захванал изучението на богословски и философски науки в Римския, Грегориански университет. Завършил през 1912 г. и бил ръкоположен за свещеник в Рим от архиепископ Михаил Миров. Заминал за Одрин, а след Балканските войни в Малко Търново, където близо 30 години се грижил за верните в рожденното си място. За епископ, титуляр на древната епархия Лагания, бил ръкоположен на 1 ноември 1942 г. от монсеньор Куртев, в съслужие с Никополския владика Теелен и в присъствието на новия апостолически делегат, архиепископ Джузепе Мацоли[80].

Монсеньор Гаруфалов щял да управлява епархията до смъртта си на 7 август 1951 г. Нему било съдено да преведе Църквата през големите изпитания от 40-те години; след смъртта му епископ Куртев наново трябвало да поеме нейното ръководство и да работи за спасението ѝ от унищожение в комунистическите времена до края на дните си на 9 март 1971 г.

---

[79]Пак там, с. 160.

[80]Нашите нови владици. — Истина, 12. VIII. 1942, № 907; също Св. Елдъров. Униатството в съдбата на България..., 37-45.

ГЛАВА IX

Аскетичният опит в традициите на Католическата църква от източен обряд в България

Върху Източно-католическата църква в България голямо влияние имали няколко аскетични общества на Римската църква, но особено били свързани с нейната история две — обществото на отците Лазаристи и обществото на отците Възкресенци. За пребиваването и мисиите им в Турция е необходимо да бъде написано самостоятелно изследване; споменавам ги сега само за да не бъде пропуснато да се каже с най-общи думи за важната им роля в създаването и укрепването на тази църква[1]. Целта на този дял от книгата е друга; тя

[1]През 1862 г. в Рим по случай провъзгласяването за светци на т. нар. „японски мъченици" там пребивавал и основоположникът на обществото на отците успенци (Augustins de l`Asomptions) от Ним (Франция) отец Далзон. Папа Пий IX му предложил да се погрижи за българите източни католици, чиято млада църква преживявала кризата, за която бе писано по-напред тук. Отец Далзон преговарял с отец Йероним Кайшиевич, главен настоятел на отците Възкресенци, за сливането на двете общества в името на бъдеща съвместна работа на Изток и по-конкретно в помощ на съединените с Рим българи. Преговорите не довели до замисленото от о. Далзон поради различни причини; но папата предложил и на основаното през 1842 г. общество на отците Възкресенци да се потруди за преодоляване на кризата в българската униатска църква. На 6 юли 1862 г. о. Кайшиевич поел към Турция, за да се запознае с обстоятелствата. В началото на декември с.г. се завърнал с подробен доклад в Рим, отчитайки необходимостта и възможностите за намеса на неговото общество в помощ на българите. На 25 декември 1862 г. излязъл папски декрет за учредяването в Одрин на католическо училище, което да бъде поддържано от отците възкресенци. Това било началото на прочутата българо-католическа гимназия в Одрин, културен център на българите от края на XIX и началото на XX век по тези места, дал на България плеяда просветени синове. Войните погубили и това трудно постигнато дългогодишно културно-просветно дело. (По-подробно в: Георги Ив. Кертев. Делото на отците Възкресенци в Одрин 1863-1918. С., 1936.)

преследва да очертае историята на аскетичния опит вътре в самата църква на съединените българи и неговата роля при изграждането и съществуването ѝ. Затова и повествуването отново трябва да се върне към XIX столетие; към началното време, откъдето започва нейната история.

1. Отец Панталеймон

До твърде голяма степен това, което ще бъде казано нататък за о. Панталеймон, се основава на единствен източник, основава се на книгата на о. Павел Христов, публикувана по страниците на вестник „Истина" в продължение на повече от две години (октомври 1929 — февруари 1932 г.), така че що се отнася до основните събития в живота на основоположника на аскетическите традиции в Католическата българска църква от източен обряд, моя тук ще бъде само скромната заслуга на цитирането[2].

За съвременната историография откривателят на тази тема е Светлозар Елдъров. Неговият ценен текст „Последният ересиарх на Балканите" най-напред изяснява личността на автора: французин, роден през 1864 г., който в своето Успенско общество се казвал Кристоф Порталие. После в края на XIX век приел източно-славянски обред и българското име Павел Христов и в началото на следващия служил в Пловдив, Сливен, София и другаде. Елдъров изяснява въпроса за пластовете в книгата — гръцкия оригинал, писан през 1863 и 1868 г. от отец Стефан Никита, помощникът на Панталеймона и първи житиеписец негов, българските преводи и накрая публикуваното през 1912 г. от о. Христов на латински съчинение, с което се поставя остро и въпросът за авторството на последния. Св. Елдъров представя кратко жизнеописание и концептуализира мястото на о. Панталеймон и основаното от него монашеско общество в българо-гръцката църковна разпра от това време[3]. От

[2]О. Павел Христов. Отец Панталеймон. Подвизите на един български монах. — Истина, 1. X. 1929 , № 21 — 4. II. 1932, № 36.

[3]В: Международен университетски семинар за балканистични проучвания и специализации. Югозападен университет „Неофит Рилски", Благоевград. Балканът и морето. Послания към времена и поколения. Благоевград, 1999, 191-199. Намирам обаче за прекалена изобличаващата категоричност на тона, с който Св. Елдъров говори

това, което бе писано по-напред добавям, че след Балканските войни отец Христов помагал много на епископ Петков при настаняването на българите бежанци от Турция; после му станал викарий; през Първата световна война, като французин (сиреч пренадлежащ по рождение към вражеската Антанта) и не на последно място като католически свещеник бил въдворен в Ямбол. След войните известно време бил директор на семинарията от източен обряд „Св. Лъв" в цариградския квартал Кадъ-кьой; втората половина на 20-те години се оттегил на почивка и умрял в Париж през 1934 г.

Към авторските текстове, какъвто е и този на о. П. Христов, преобладаващата позитивистка историография е крайно подозрителна, защото от тях не могат да бъдат извлечени градива за нейния разказ; те действително не са „документи" и подлежат, когато трябва да бъдат използвани, на строга проверка. Такива разкази носят идеологии, потъмняващи светлината на самия факт — по-добре да се каже, че носят идеологии, противни на идеологиите на историографските позитивистки реконструкции, точно поради което са и недолюбвани в подобни изследвания.

за присвоено от о. Христов авторство: „Павел Христов — Кристоф Порталие не е автор на книгата, която е издал от свое име. В най-добрия случай той би могъл да мине само за съавтор...."; и по надолу: „...Павел Христов — Кристоф Порталие добросъвестно е запазил стила, духа и текста на съчинението; не е цитирал само неговия автор." (Св. Елдъров. Цит. съч., с. 193; с. 194.) Прекалена, защото: О. Христов с послание към определена среда наподобява житиеписната традиция, където въпросът за авторството не е централен; със своята личност и работа той не е занимавал никого в България, сведенията за него са откъслечни и едва ли е целял с публикацията си да заеме чуждо място, сам не се е грижил за превода на съчинението си на български; на няколко места в своя текст се позовава на „един наивен летописец" (Истина, 1. IV. 1930, № 45); в откъса от книгата по публикацията в същия вестник бр. № 6 от 11. VI. 1931 г. о. Христов пряко говори за записките на о. Стефан Никита. В текста си о. Христов надхвърля писаното от о. Стефан Никита с неща, невъзможни да са били достъпни за последния; о. Христов се основава на свои проучвания в архивите на Августино-успенския орден; в увода сочи, че хронологията, която явно не е била важна за отец Стефан, установил по бележки на о. Галабер; позовава се на рапорти на архиепископ Брюнони до кардинал Барнабо и о. Жан-Клод Фавериал, доклад на о.о. Възкресенци в Одрин и др.

Коментарът на живота на о. Панталеймон, който започвам сега въз основа на книгата на о. Христов, е подчинен на следваната през всичките тия страници линия на историята на Католическата църква от източен обряд в България, с други думи той не е самоцелен. Той ще преследва да улови нещо от идеологиите на ранния аскетизъм при тази църква, нещо от основанията на аскетските практики от онова време. Затова и разказът на о. Павел Христов като все още твърде близък до тях по начина, по който ги представя, говори и свидетелства, ще е от първостепенна важност, още повече, че, както се каза, бил основан и на по-ранни разкази. Самият о. Павел пише, че си „послужил с езика и стила на лицата, близки на героя и неговите почитатели"; *начинът* на разказване ще бъде основа на коментариите, с които се наемам по-нататък.

* * *

Историята на живота на отец Панталеймон, разказана от отец Павел Христов е история на предаността към Бога, постигаща истината в Края след неизброими изпитания. „Изток" и „православие" са понятия, които задават атмосферата в тази книга, атмосфера, преодоляна накрая от възрастлата в несъкрушима любов към истинната аскетическа индивидуалност. Първите думи, с които отец Христов въвежда в повестта си, са, че по рождение този забележителен човек бил православен; а също и по възпитание растял такъв. Родил се в края на XVIII век, в споменаваното не веднъж дотук село Соуджак (Студена, Тополовградско). Родителите му били земеделци; дали му име Петър, като дете му викали Петко [4]. През кърджалийските времена, в невръстното му детство, семейството се преселило в Одрин.

[4]Още приживе на Панталеймона, в средата на 60-те години на XIX век, в една от обиколките си из епархията отец Галабер научил от старите хора в с. Дервиш-тепе, че в съседното им Соуджак някога имало павликяни в отношения към латинската църква, и че по рождение о. Панталеймон принадлежал към едно от павликянските семейства. (В: Викторен Галабер. Дневник..., с. 294.) Това изглежда малко вероятно; по-скоро ще да е от съпътстващата известността на о. Панталеймон тогава местна устна разказна традиция; влиянието му в тези години било най-широко.

Всяко аскетическото жизнеописание винаги е разказ за екстремен опит, за постигането на крайността, за овъзможностяването на тази крайност в историята на един човешки живот; накратко, то е винаги уверение на другите в постижимостта на истината. Затова домогването към крайното е отлика на целия живот на прославения пустинножител и свидетелства за това намираме от най-ранната му възраст. Тогава научен бил според ходящата в ония времена народна набожност на честото кръстене с многобройни метании, на целуване иконите по домашния иконостас, също да сочи с ръчица и изображенията на светците из църквата. После, буден ум, при някой си одрински бакалин научил сам гръцката азбука и с помощта на по-големия си брат научил се да чете и пише по гръцки, но освен ума, изглежда отличавала го и дарба, особено сетиво за крайното: унасяло го попското четене, благовонията, замаяно гледал на неестествената промяна на човешкото лице при литургичното пеене, особените гласове и мелодии, движенията, блясъкът на свещенослужебните одеяния.

Мисълта за собствената му смърт (една без съмнение крайна мисъл) и вида на умиращите били другото, което разтърсващо го водело към Боготърсачеството. Към края на второто десетилетие на XIX век оставил обзетия от чума Одрин и по пътя си без посока отправял към срещнатите едно неизменно питане: „Умират ли хората тук?“, като не ще да е имал предвид само чумата. Някой си, наивен сигурно като него самия, му дал надежда; разказал му, че смъртта не можела да проникне в Света гора; хората живеели толкова дълго там, че се забравяли да умрат.

В това чудно място той окончателно се определил за постоянен живот в пределното усилие за постигане на истината. Към него той бил воден от двама: първият му наставник, човек случаен, монах донякъде симпатичен с невежеството си, отец Дамаскин. Другият, останал му предводител до края, Св. Симеон Млади, богослов мистик и реформатор, живял непосредствено преди разделението на църквите (940-1022). Уверенията на отца Дамаскина, че ще спечелят небето, стига да не напускат Света гора и да следват устава и обичаите, дало мир на Петка до деня, в който не им попаднала книга от Св. Симеон. Случило се старият монах да я отвори на тия

думи: „Който не е видял Бога още на тоя свят, няма надежда да се спаси." Смаяли се и двамата; като същински светогорски калугер отец Дамаскин решил въпроса из един път като се заклел да не отваря повече книгата. При неговия послушник обаче работата излязла по-сложна. Думите на Св. Симеон разрушили всичките му надежди, още повече като знаел от стареца си, че светците никога не лъжели. Поискал да прочете смутната книга, но той му отказал така, че не посмял да повтори; не я намерил и сред братята; повечето от тях го успокоявали, че това са старовремски работи, и че писаното от светеца, което го смущавало, поначало не било възможно.

През 1921 г. двамата монаси били принудени да напуснат Атон поради гръцкото въстание и последвалите турски издевателства. Тогава, усещайки се несигурен за своя живот, о. Дамаскин дал монашеско расо на ученика си; Петър положил иноческите обети и приел името, с което в последствие станал прочут. Размириците по островите насочили двамата към материка, където пътищата им се разделили.

С мисълта за книгата отец Панталеймон живял десет години. След много време срещнал някакъв светогорец със скъпоценното четиво. Сега в него прочел друго: голям грях е да си разсеян в молитва. Съзнал, че го имал и то ототдавна. Решил да се върне в Света гора за да изкупи стореното и се поправи.

С отца Дамаскина се събрали наново; вероятно о. Панталеймон не успял да прочете книгата на светогореца или желаел да я чете непрестанно, защото продължавал неистово да я търси. Когато я намерил, за да ѝ бъде отдаден с цялата си ревност, напуснал стария си наставник и се поселил в изоставена килия извън монашеското общежитие.

Сега открил друго у Св. Симеона: „Който познава слабостта на природата си и е проникнат духом от величието на добродетелите на светците и от Божиите заповеди, и който се е убедил, че тия подвизи и заповеди са много възвишени, та не може да ги изпълни, той наистина ще пролее свети сълзи." С тия думи добил голяма сила, постът му станал лек, почти естествен, духът му се отворил да разбира Св. Писание, нищо че нямал нарочна подготовка за това. От преживяваното с книгата получила се и друга вътрешна промяна у него – добил свръхестествено влечение към честото причестяване,

към ритуалното поглъщане и приемане кръвта и тялото Христови, към Светото Причастие. За него първом търсел разни свещеници, но тъй като причастие се давало само девет пъти в годината, бил принуден за това да се скита из полуострова, докато влечението му станало известно на всички и предизвикало общата им ненавист. И друго не го примирявало с братята.

Със Св. Симеон Млади постигнал нещо, което наричал „вътрешна светлина". Тя му показвала Божиите заповеди, но и отчайващи картини и образи от пъкъла, откъдето го връхлитало отчаяние дотолкова, че по едно време намерявал да си изкопае гроб, да живее там и да дочака в него края си. Седял с часове на гола скала, без усет за произтичащото наоколо; наричали го луд; сам о. Дамаскин, както в годините на иночеството му, когато бивал гневен, го наричал с поганското му име Петко и „българино", явно далеч не за да го ласкае; уверявал го, че някога е могло, но сега било друго време, та не могли да се правят такива неща.

> Една нощ — тук вече оставям прекия глас на житиеписеца — когато той спял простян на една рогозка, като държал при себе си Евангелието и книгата Евергетинос, килията му се озарила с бляскава светлина. Той се събудил веднага, и първата му мисъл била, че това е дело на демона. Веднага той взел в ръце Евангелието и го отворил. Буквите му се виждали много големи, макар всъщност да били доста дребни, поради което той много се зачудил. Той чул един глас, който му казвал: „Живо е Божието слово и по-проницателно от двуостър меч". От този момент той почувствал, че умствените му способности внезапно се развили и той разбрал ясно някои неща, които му се виждали тъмни и непонятни. Същевременно бил обзет от силно желание да отиде сутринта в църква и да приеме Св. Причастие.

Тоя ден не причестявали; свещеникът като го знаел, нарекъл го луд и нечестивец; той отвърнал. Дни след тая случка имал тежко скарване с о. Дамаскин. Други го наричали още екзалтиран и халюциниращ; на такива също не оставал длъжен. Подобни произшествия обаче помрачавали светлината, която му давала сили да живее; той сам сега, без принуда, решил да остави Света гора за втори път.

Кратко учителствал около Родосто, където бивал и при предишното си напускане на Атон; споменавам това, защото тук за първи път го сподирили неколцина последователи; добил и подражатели, четящи книгата на Св. Симеона Нови. Сега започнал да чества този свой същински духовен предводител всяка година на 12 март. Отец Павел Христов, за когото времето има значение, каквото то сигурно е нямало за неговия първи житиеписец отец Никита, отнася това към 1831 г.

Второто напускане на Атон бележи края на времето, в което отец Панталеймон духовно се пробудил, възрастнал за делото си и познал мисията си. В това време на едната страна стоят постигнато знание и опит за Св. причастие, към което се домогвал с необикновена страст, както и откровението му „Живо е Божието слово..."; от другата страна били постоянните уверения на светогорските калугери, че онова което преследва, някога е било, но сега не е и никога вече не ще бъде възможно. Това непримиримо противопоставяне изгражда и оттук насетне ще носи смисъла на аскетическия му подвиг, бих казал също и подвиг човешки, защото едното не изключва другото: за отец Панталеймон живостта и всепроницателността на Божието слово у хората оживявали постоянно свързаността на делата им в Църквата; Божието слово, животът на Христос, апостолските деяния за него не били се оттекли и вкаменили във времето, а животворен източник в най-прекия смисъл на тази дума, подбуда за пряко действие и доброчест живот; причестявайки се, той преживявал живо и най-непосредно причастие към Бога. Той не съчинил книга с прозренията си, но останали от него писма, които и много след него се пазели като мощи. Бих подкрепил горните мисли, позовавайки се на едно от тях. То било предизвикано от следните събития:

Към 1833 г. аскетът се спрял в Одрин, установил се в градината на сестра си Саломея; съветвал и утешавал, правел дървени кръстчета с надпис IC XC NI-KA (Исус Христос е победител) и ги дарявал на верните да ги пазят при срещи със злото. Народа поразявало праведното му живеене, особено като досега имал все неизброими примери за противното. Това било причината гонения срещу него да предприеме владиката Герасим Критски, също и срещу всички ония, които имали допир с него; от тях събирали и дървените кръстчета, дадени им от Панталеймона, та одринчани

говорели, че за първи път виждали церемония „отнемане на кръста"; оказалите съпротива бивали и задържани.

Праведникът бил принуден да напусне. На някоя си Смарагда и децата ѝ Елена и Василиса, които претърпели гонения заради него, изпратил писмото, за което е дума; в него като им търсел прошката, той писал: „Църквата се е основала и се основава още. По такъв начин Синът е прославил своя отец, така Св. Отци са прославили Сина и Св. Дух: пророци, апостоли, мъченици, апостоли, епископи, изповедници, праведници, свети вдовици (истинските вдовици, за които говори Св. Петър)... Мислете също деца, че Христос не е само там горе на небето, а той е и на земята, във вашите сърца. Той е като слънцето, що виждаме: глобусът му е горе, но лъчите му са долу при нас, които ни сгряват: така също е Христос..."

Тази негова мисъл намирам за водеща във всичките му действия, основание на аскетическия му подвиг: църквата не се е случила някога си, отдавна и окончателно, тя живее с делата на живите, на всеки човек; ако братята му говорели (а за тях и така си било), че църковните правила са само стари обреди без практично значение, за него църквата „се основава още" и живото му праведно дело и участието в нейните дела е частица от постоянното ѝ основаване за прослава Божия и спасението на човеците[5].

От това време насетне, чак до годината на встъпването му в католичеството (1863) организиращ повествуването на живота му принцип стават неговите полемики; център на неговите изяви, гонения и страдания, които дават нови потвърждения на основанието за неговия аскетически подвиг. Тези полемики в развитието на житието са дълбоко осмислени от неговите автори и премерени точно; това не са пустословни препирни, а обоснование на Панталеймоновото дело пред разни фигуративни въплъщения на неверието или заблудата.

---

[5]Наивният летописец, който е в основата на този разказ, стига до друго заключение: гонителят на отца Панталеймона, владиката Герасим не останал ненаказан; паднал тежко и счупил крака си; шест месеца трябвало да пази леглото в Лозенград, отивало да окуцее, ако, според уверенията му, лекарите не подменили счупената кост владишка с кучешка, която изглежда единствено прилягала на тялото му.

Две от полемиките му са с олицетворения на светското – едната с някои си Канарис, син и баща. Синът свършил науки в Париж и с тях донесъл не малко безверие и безбожност, с които се гордеел; житиеписецът нарича тоя човек „волтерианец", сигурно е бил конкретна личност, но в книгата той се свързва с религиозния скептицизъм на позитивисткия XIX век. Младежът бил спечелен за истината лесно с книгата на Св. Симеон Нови. Бащата говорел от висотата на богатството и родовитостта на фамилията си надменно с добре известния ни довод, че делата на отец Панталеймон са работи не за тоя век; от времето на Христа човечеството било отслабнало, та не могло сега от него да се иска подобна ревност. Нему пустинникът кратко отвърнал: „Недей казва вече, че човечеството е отслабнало, съществото ни е същото; и Исус Христос е същия; както е казано: „Исус Христос вчера, днес и во веки веков". И законът съществува и ще остане същият, без да му се измени ни на една йота."

Други негови светски обвинители били група хора от остров Псара, които житиеписецът определя като каиристи, последователи на Теофилос Каирис [6], и ако помислим, аргументите им не се отличават по същество от тия на стария Канарис. Те намерили, че влияе твърде и недобре на миряните; намирали в прекалената ревност, проповядвана от отец Панталеймон, заплаха за деловите работи на мнозина. Тия обвинения монахът отхвърлил пред Хиоския епископски съд, доказвайки правото именно на Църквата и на служителите ѝ да наставляват миряните пред измамните деистични проповеди на каиристите.

Важен смисъл в историята на неговия живот от същото време добива спорът му с протестантски духовник по име Йонас Кинг, с когото имали прения по значимостта на заветите; в общата структура на житието на о. Панталеймон това е надделяването му над протестантизма; аскетът отдавал жарки предпочитания на Новия завет и защитил виждането си за Стария като сянка на тялото; сянка на Новия завет, същинското живо тяло на Църквата.

Отстояване правотата на собственото му дело пред различните институционни въплъщения на Източната църква е

[6] За своя деизъм от началото на 50-те години на миналия век той бил съден от Атинския и от Цариградския синоди; починал през 1853 г. и влиянието му тогава било твърде голямо.

постоянен мотив и средище на биографичния разказ за отца Панталеймона. Представям три ситуации, като следвам не хронологичната им подреденост, а йерархическите равнища, пред които аскетът отстоявал праведността си.

В едно от заточенията си един солунски владика, на когото житието отрежда да представлява дебелото невежество на източното духовенство от ония времена, попитал Панталеймона: „Защо се причестяваш толкоз често? Много пъти съм чувал, че коливадитата [7] са вършели това, щото телата им да станат нетленни след смъртта. Така ли е?

— Не владико свети — отвърнал пустинникът. Приемам често Св. Причастие, за да мога по-лесно да надвивам моите лоши наклонности, вродени в мене. Като не се причестявам известно време, аз не мога тъй лесно да побеждавам хитрия дявол, шепнещ на ухото, че ти си горделив, че си скъперник, който обича да живее добре, и тогава аз съм много доволен, но когато се причестявам често, напротив, аз те считам за светец, и в сърцето си тогава, аз по-лесно виждам светеца във всеки човек. Аз нищо не зная нито за коливадовци, нито за тяхното учение, но познавам само думите на Св. Павел: „Това мъртво тяло трябва да се облече в безсмъртие, повредимото с неповредимост.

Явно невежият разпитвач чул само последното и го разтълкувал по свой си начин, защото наново не много мъдро попитал, нетърпелив да узнае дали в този или в онзи свят ще да бъде това. Отец Панталеймон отвърнал:

Аз не зная, но чини ми се, че е казано и за този свят, понеже точното изпълнение на заповедите очиства сърцето от всички страсти, а ти знаеш, че чистите сърца ще видят Бога според тази дума: „Бог е нашият господар и ни се показа.“ И тъй, честото причестяване помага да изпълняваме Божиите заповеди, да очистяме сърцето си, да виждаме Бога и да бъдем облечени в безсмъртие. Касателно действието на Св. Причастие върху душите, Св. Иван Златоуст казва, че този, който присъства на Св. Литургия и се причасти, според апостолската заповед,

[7] Заради проповядваното от отец Панталеймон често причестяване нему и на неговите последователи излязло име, което ги следвало през всичките им гонения; наричали ги „житоядци“, „коливади“ или „коливоядци“ .

трябва да излезе от това очистен, а ако принадлежи на следното стъпало верни, ако е съвършен, той трябва да рикае като лъв против дяволите.

Друга от защитите на о. Панталеймон пред Източната църква е при изправянето му пред съда на епископския съвет в Одрин. Отговорите, които аскетът дал, са важни, тъй като тук той аргументирал позициите си пред каноничното православие в лицето на някой си професор Логотет. Пред съда бил доведен при следните обстоятелства:

Одринските християни го зовяли „нашия светец", за което владишките хора му се подигравали. Тия подигравки отец Панталеймон намирал обидни не за себе си, а за Светия Дух и на своите ругатели написал писмо, което наричал „Неговата защита" (на Св. Дух, б.м., И. Е.) или „Апология". Фрагментът от писмото, запазен в жизнеописанието на отец Панталеймон, потвърждава приложността на християнските начала в живота, нещо, което следвал през целия си живот, и от което идели всичките му изпитания. В тази „Апология" намираме:

Вие, които нападате и осмивате моите възлюблени братя, ще ви моля да се замислите върху следните факти:

Спасителят е казал повелително: „Бъдете свети, защото аз съм свет. Апостолът ни нарича народ свет, царско свещенство. Вие самите, когато пеете през литургията херувимската песен, уподобявате се на херувимите, очаквайки Царя на славата; тези небесни духове не са ли свети? Когато се приобщавате с тялото и кръвта Христови, с грях на душата ли се причестявате? Не с чиста душа, със светост, вие сте светци, понеже свещеникът в този момент възглася от олтаря „Да внимаваме! За светите, за светините!"

Най-сетне на края на кръщелния обред, свещеникът не казва ли на новопокръстения: „Ти се кръсти, просвети, миропомаза, ти се освети...", тъй че всички мои братя вие сте, може да се каже светци от майчината утроба, и щом сте се родили отново от Св. Дух.

След това, ако упазим Исус Христовите заповеди, ние сме много и малко светии, според както ги изпълняваме.

А първите заповеди да обичаме Бога от все сърце и ближния като сам себе си? Който е роден от Бога (чрез Св. Кръщение),

трябва да обича и другите, които са от него родени, както казва Св. Иван. Затова моята душа ви обича и макар, че обичам цялата вселена, аз Вас предпочитам мои учители, господари и съотечественици.

Обаче, без докачение, който не се старае да се посвети, доколкото силите му позволяват, той е луд!

В съда на основното възражение на професора, че за светци, както писал в своята „Апология", не било възможно, а даже осъдително да се говори, защото в днешно време дори духовникът бил намесен в светските работи, та камо ли мирянинът, о. Панталеймон отвърнал така:

...Да не мислиш, че Исус Христос и Апостолите са проповядвали в девствените гори, и че християнският закон е само за пустинножителите и пещерниците? Не, не, той е за женените и за миряните. Слушателите на Исуса не са били монаси, но хора като вас, г-н Логотет...

Популярността на отца Панталеймона стигнала дотам, че сам Патриархът поискал да го види и така той бил изправен пред най-високото равнище в Източната църква, пред което отстоял правотата си. Ответните имперски власти се погрижили явлението му да стане в най-кратък срок и го съпроводили до Цариград под стража. В Патриаршеския съвет бил и Одринският епископ, гонителят му Герасим, който не чакал покана да изсипе пред началника си, патриарх Антим, обвинения към Панталеймона в непочит към Св. Причастие при пренасянето му от него и сподвижниците му, както и непочит при раздаването му пътем. Обвиненият отвърнал така, че Патриаршеският съвет се запитал дали не ще монахът от обвиняем да се превърне в съдия и не посмял да пита друго, с което срещата се приключила. Но решение не било взето и от страх да не би да избяга, монахът и един от верните му послушници, следващ го и тука, били запрени в лудница; очевидно подобно отношение към вярващите и инакомислещите далеч не е патент на XX-то столетие. След немалко мъки решението на Патриарха било за поредно заточение в Света гора.

Ако описваните дотук ситуации представят съзряването на отец Панталеймон за своята мисия и отстояването ѝ пред недоброжелатели и преследвачи, основаните от него

монашески общества и животът му като техен предводител са живото му дело, същинският му подвиг, с който останал в историята на аскетическите традиции в Католическата църква от източен обряд.

Създаването им не е било самоцел, мисля, че създаването на монашески общества не следва преднамерен замисъл у Панталеймона; в събиранията на последователите му около него индивидуалното усилие като път към истината винаги изглежда водещо. На много пъти в историята на живота му става ясно, че той никога не търсел да има ученици и приемал такива, които сами му се представяли; на няколко пъти разпускал монасите, които го следвали, защото управлението им му тежало и той го смятал за източник на непрестанни грижи и разсеяности; на няколко пъти сам изоставял привързващите се към него, отчаян от човешкото им непостоянство. Онова, което скрепявало обществата му, най-напред били неговите поучения, авторитетът, идещ от праведния му живот; основното домогване на неговите ученици било да нагодят живота си според неговия, което изглежда организиращ принцип на всичките му общежития. За наблюдател отвън, особено привикналия на строгата дисциплина и ред на западните конгрегации, какъвто бил отец Галабер, подобни начала на организация дават повод да пише, че в неговите манастири „нещата са неясни, нищо не е организирано, нито устроено“[8]. Възможно е това да било една от най-важните причини за сравнително бързия разпад на Панталеймоновите общества в Тракия след смъртта му, когато при отсъствието на живия му авторитет нямало вече друго, което да удържа разнопосочните стремления на последователите му.

На три места отец Панталеймон основавал свои монашески общества: През 1833 г. за кратко на остров Псара и по-продължително пак там в първата половина на 50-те години. Втория път на този остров, освен сподвижниците под неговото наставничество се поставили и сестра му Саломея, дошла от Одрин да приеме монахински обязаности редом с две други жени, та така били турени и основите на женски манастир в метох в недалечно село. През 1858 г. основал манастир на остров Тасос. В средата на 60-те години, вече встъпил в лоното на

[8]Викторен Галабер. Дневник..., с. 296.

католицизма, основал манастири в тракийските села Соуджак и Мустраклий и метох един в Одрин.

Според най-общите си правила редът в тях бил основан на предписанията на Св. Теодор Студитски, когото о. Христов нарича още „византийския Св. Бенедикт". Според тях и според естествено сложилата се практика в Панталеймоновите общества посветилият се на Бога се отказвал от всичките си притежания и ставал послушник за три години. Послушността и смирението аскетът имал за най-похвални достойнства у послушника. За това време той го научавал да чете и пише, да прислужва в църковните служби и ако след този срок още държал да остане, обличал монашеската дреха и заживявал в себеотрицание.

Близко е до ума, че няколкото общества, на които главенствал отец Панталеймон, не било възможно да възникнат само от послушници; сред последователите му до основаването на манастирите му в Тракия, тия даже не били никак много; повечето от другарите му имали зад гърба си немалко години из светогорските монастири, от което произтичали неизброими злини. Затова най-напред той се заемал да изличи оня свързан с миналото им гибелен дух, когото наричал „атонската чума". Отец Панталеймон воювал целия си живот срещу формализацията на обредите, преживявайки болезнено това като умъртвяване на живия дух на Църквата. Обичайна практика из монастирите било четец да чете нескончаеми молитвени формули, а участващите всички в църковната служба монаси да повтарят дружно; където формата надделявала над същността, както и било на повечето места, имало братя, надпредварващи се кой ще смогне повече да прочете; непричастните към състезанието ги унасяло на дрямка или ако поради шума тя не могла да ги споходи, тънели в описаната на много места, вцепеняваща духа, калугерска скука.

Ако се случело та някой не можело да докара гласа, да не знаел стихирата или пък направел опущение, и най-малко дори, тия отстрани шумно го поправяли. Настъпвали публични пререкания, надвиквания, кой какво казал и кой какво чул, нерядко се стигало и до бой. Отец Панталеймон наричал участниците в това „воденици за молитва"; държал не на формалната цялост на текста, а на необходимостта да се молят

с ум и сърце и винаги говорел „...имайте намерение, когато се молите“; лишавал от причастие липсата на почит при молитва, а налагал и други наказания. Неведнъж, съкрушени от суровия пример на о. Панталеймон, мнозина от лекомислените му последователи оставяли строгия монашески живот на положените от него общества и по думите но о. Павел Христов „се връщали към техния лесен и дремлив брахманизъм“; а както се каза и по-напред, неведнъж невъзможността на отца Панталеймона да надделее над „атонската чума“ била причина да оставя учредените от него монашески общности и сам да следва пътя си. Така се случило и когато в началото на 30-те години той и неколцина негови последователи посетили гроба Господен в Йерусалим и се установили в един манастир на Синайската планина; синайските монаси не били виждали подобна ревност в редовете си, наричали ги „ангелочовеци“ и за славата на манастира им пожелали да ги задържат при себе си. Възхищението към отца Панталеймона стигнало дотам, че го пожелали и за игумен; той нямал охота да управлява поначало, но приел оказаната му чест да не засегне тъй любезните домакини с уговорката само, това най-напред да бъде за година. И първото, което намерил о. Панталеймон в новата си битност било, че и обикновените ястия в манастира били прекалено изобилни и твърде тлъсти. „Веднага — пише житиеписецът му — видял насреща си набръчкани чела и сношения, по-малко благоприятни.“ Тая и последвалите много други съпротиви докарали работата дотам, че с трима от последователите си той се видял принуден да напусне далеч преди да изтече срокът, за който се условили да управлява тоя манастир.

В неговите монашески общежития се хранели един път дневно, към 8-9 часа по турски (2-3 след пладне европейско време), оскъдно с ечемичен хляб и обикновено варен някакъв зеленчук със сол, извън постите, четири на брой и надхвърлящи 150 дни в годината, в събота и неделя на зеленчука се туряло и мъничко растително масло; тогава можело да бъдат приемани умерено мляко, яйца и сирене, с условие, разбира се, че ги имало. Пиели само чиста вода, към която също проявявали сдържаност; отец Галабер, впечатлен от строгостта на живота на монасите в късните му манастири в Тракия, пише, че

храненето им следвало „непрекъснати пости и непрекъснато въздържане от месо“[9].

Денят им протичал по тоя ред: събуждане с клепало към 3-4 часа преди изгрев слънце; спяло се на една рогозка върху земята направо с монашеските груби дрехи, с които сподвижниците при никакакъв случай не се разделяли; следвали едночасови самостойни молитви в килията, после отвън дружно молитва „канон“ с броеници и метании. Тогава идела утренята, в църква, където стояли прави със събрани нозе, с ръце скръстени малко под гърди, без да се подпират или да отпускат крак. След нея ред било на Божа литургия, свещенодействията с почит, и накрая — връхния момент — причащението, приемането на Св. Причастие. Едва след него можело да се подхване дневната работа — в Тасоския Панталеймонов манастир имало земеделци, воденичари, обущари, хора в оборите, кошничари, шивачи, учители и живописци.

През 1865 г. сам о. Панталеймон отвърнал на един изпратен му от Рим въпросник за състоянието на основаните от него манастир в Соуджак и метох на неговото общество в Одрин, както и за богослуженията и практиките, поддържани от него и последователите му. В него сам началникът на тази монашеска общност писал:

> Всекидневните набожности са: духовното размишление, което състои върху непрестанното мислене върху смъртта, съда, пъкъла и небето. Към тях поставяме постоянната сърдечна молитва: „Господи Исусе Христе, Сине Божий, смили се над мене, грешния.“ Устните молитви се състоят (извън четенето на „Часослова“ и като едно наказание) в 100 дълбоки метании и 12 броеници по 100 зърна и на всяко зърно се прави метания и кръстно знамение; 10 в чест на Исуса Христа и 2 в чест на Св. Богородица...
>
> Монасите се изповядат всяка седмица, па даже и всеки ден.
>
> С една дума, правилото и обичайните църковни обреди у нас се стремят да отхвърлим, доколкото е възможно, стария развратен човек за да се облечем в новия — нашия Господ Исус Христос...

През 1866 г. обществото започнало споменатия по-напред нов манастир в съседното село Мустраклий.

[9]Пак там, с. 296.

В Тракийските манастири, редом със следващите го отдавна монаси, сега били въвеждани в послушничество и посвещавани в монашеското звание твърде необичайни божии слуги – селяни, понякога дори вкупом със семействата им. Стопанинът напред водел волове, впрегнати в кола, на която била покачена сиромашката им покъщнина, а стопанката му карала отзад тяхното малко стадо овце и една-две кози; предавали на о. Панталеймона парите от продадените си ниви и постъпвали в манастирите на братството. Тия нови монаси и монахини се отличавали от предишните селяни само по черната си дреха; монахът вземал копралята, воловете си и своето рало, които не били вече негови, а манастирски и отивал със събратята си да оре нивите на братството, по думите на отец Христов, „вече без плата, и от любов към Бога"; жена му пък, в семейния стан, тъчела за калугерски покривала. На определения час спирали, той на орната бразда, тя оставяла совалката, и изчитали необходимите молитви.

Имало и други, още по-необичайни. Селяните имали отца Панталеймона за единаго светца; като подбирал от техния език най-прости думи, той им разказвал за чудесата при сътворението на света, поучителни случки из Вехтия завет, местата от него, гдето се предсказвала появата на Исуса Христа, за бащинската любов на Бога към хората; тълкувал им тайнствата; разказвал им скрьбния Исусов живот и великите му страдания; всички тези неща по думите житиеписеца „пленявали и трогвали извънредно много тия груби души, едва излезли от варварството". Та някои, повлияни от поученията му, със съгласието и на жените си, давали съвместно обет за целомъдрие като продължавали своя задружен семеен живот в дома си и обработването на нивите си; о. Христов свидетелства, че попаднал на едного, който 30 години след смъртта на Панталеймона със съпругата си сами следвали дадения обет и наставленията на покойния Божи човек.

Мислейки за неговите общества в общ план, не може да не бъде изтъкнато обстоятелството, че не те самите, твърде изменчиви по своя състав и възникващи при различни обстоятелства, колкото Панталеймоновата личност и пример, основа на всяко от тях, имат значение за аскетическите традиции в историята на Католическата църква от източен обряд в България.

Кое обяснявя свързването на отец Панталеймон с католицизма, още повече, че той ясно разбирал подбудите на мирския комитет в Цариград и сам първоначално ги определял като заблуждение и „бунт на плътта срещу разума"? От жизнеописанието му се добива най-напред впечатление, че то иде под напора на ожесточилите се преследвания срещу него през първата половина на 60-те години на XIX век. Всъщност бягствата му като решение на някое трудно положение пред делото му се срещат често из неговите нелеки пътища. На едно място и отец Христов специално уточнява, че за отстъпленията, за които можело да бъде обвинен в слабост, той се утешавал с тълкувания на писаното в книга на Исаак Сирянин: „Ако човек избягва страстите, които подбуждат и разпалват тялото, победа ли е това негово бягство, да или не?". „Той е нанесъл победа", казвал винаги отец Панталеймон. През 1863 г. умрял покровителят му маронийският епископ Кирил, който му дал няколкото спокойни години, преживени със сподвижниците му на остров Тасос. Новият епископ Теоклит подел гонения срещу тях, та отец Панталеймон трябвало да остави острова и да поеме отново из материка. След много препятствия стигнал родното си село Соуджак; известността му отдавна била предварила неговата поява и когато дошъл, както за съотечествениците му, така и за него това било много вълнуваща среща — Панталеймон прочувствено им говорил на български с много турски думи, а те за първи път чували проповед, която и разбирали. Завръщането в неговото отечество, което, ако помислим, той почти не познавал, е ситуация на обрат в повествуването на живота му. Това завръщане насочило следващите му действия, довели го в последна сметка до единение с Рим. Но преди това най-напред в Одрин бил принуден на подпише декларация в гръцката митрополия пред одринския владика Кирил, че ще бъде верен на Гръцката църква, след което не могло да мине и без среща с руския консул; след всичко това добил разрешение да се засели в отечеството си Соуджак.

Установяването му в Соуджак поражда около личността му нещо като местен култ — даже турците го почитали с екзалтирания пиетет на Изтока към аскета и себеотречения; върволици богомолци търсели благословията на праведника; но и още нещо към това добива важност — българското надигане

срещу Фенер добавя към ореола му на свят човек и славата на българин, преследван от гърцизма, една слава, към която той самият нямал домогвания.

Гоненията му, при все неговата декларация пред владиката и консула обаче, не секвали; пред заплаха от заточаването му наново в Света гора, възбуденото поначало в гръко-българския конфликт население заплашило открито, че ще приеме унията; натиск се зародил и сред братствените среди — най-последователният му ученик, о. Стефан Никита, когото готвел и за свой приемник, също накланял към подобно разрешение. Всред всичко това, не без значение били и срещите на отец Панталеймон с едного, когото книгата на отец Павел представя като „потурчен поляк на висш военен пост" в имперската армия [10]; полякът му представял католичеството извън баснословните изопачения на неговите ненавистници от Източната църква. Отец Панталеймон имал дълбоки колебания и тежка душевна борба; накрая постигнал утеха, имал видение, че в избора си ще бъде воден за ръка свише към съединението на църквите. Това е и основното послание в книгата на отец Павел Христов; животът на отец Панталеймон е прочетен там като послание към обединението на църквите. Но свързването му с католичеството не може да бъде мислено само като прагматична, конкретна историческа конюнктура; до него отец Панталеймон стигнал и въз основа на много от споменаваното досега: собственият му аскетически опит, свързан с неговите откровения за Причастието, за безбрачието и за активното съучастие на духовенството в пътя на миряните към истините на вярата, които да са началото на всяко профанно ежедневно дело. На 25 декември 1863 г. той приел причастие от монсеньор Рафаил Попов. Встъпването му в католичеството било един от големите празници на общността на съединените с Рим българи от ранните години на историята на тяхната църква.

Но с това отецът не намерил мир, а нови борби; като казвам горното, нямам предвид натиска на Патриаршията, от която Панталеймон и сега продължил да понася много злини; нея и подведомствените ѝ той познавал добре, устоявал на притесненията им неведнъж, та едва ли и очаквал оттам добро.

[10] Съществуват основания да се предполага, че това бил близкият до българските униатски дела полковник Юрдан (Йордан).

Става дума за това, което отец Христов нарича „българизиране“ или „славизиране“ на Панталеймоновото дело, и което е драматичната страна в приобщаването му към Католическата църква от източен обряд на българите, защото встъпването му в католицизма далеч не означавало от само себе си приобщаване към църквата на съединените българи.

Никога неговото Боготърсачество нямало връзка с означенията на етническото, още по-малко с патриотическите екзалтации, присъщи на XIX-то столетие. Старият аскет питаел голяма любов към своите съотечественици, но тя се помествала в широката рамка на апостолската му работа, за която нямало ни юдей, ни елин, ни варварин; за него българи и гърци били едно — наравно синове на Източната Църква, която се възправяла над всички; в обществото му имало последователи от много народности и той не правел разлика между тях. Днешните ни сетива за онова време трудно примиряват у отца Панталеймона българина и сина на Източната църква, която обичайно наричаме „гръцка“, но човекът съчетавал без усилие и двете и, разбира се, далеч не само той; съзрял из светогорските манастири, повечето от които били гръцки; основаните от него монашески общежития били елинизирани в твърде голяма степен; най-близките му сподвижници, ония, на които гледал като на свои най-надарени приемници, били също гърци по рождение. Употребата на гръцкия език за него не била уличаваща, както за друг един герой от ранната история на унията в България, Цанков, който, както е известно, дори променил рожденното си име Димитър с българското Драган [11]. Отец Панталеймон изразявал Боготърсаческите си мисли, описвал откровенията си и служел Богу на гръцки и не можем да приемем за присъщо на житиеписния жанр преувеличение, когато писателят на неговия живот говори за *вникването на гръцкия език в личността му*; черковно-славянски литургичен език и български писмен той не успял да усвои до края на дните си, което обаче не пречело в общуването си да сменя езиците с лекота; своите съотечественици, за които високата гръцка реч оставала недостъпна, привързвал към себе си с простонародното тракийско наречие, употребявано в българските семейства,

[11] Маргарита Ковачева. Драган Цанков. Общественик, политик, дипломат до 1878. С., 1982, с. 27.

често вмъквал и турски изрази, можем да допуснем, че за тези хора и високата литургична старобългарска реч едва ли би била по-проницаема; за монаха единият език не бил по-достоен за сметка на другия, просто говорел с различни хора в различни случаи за различни неща на различни езици.

Актът на приемане на католичеството от отец Панталеймон поставил на изпитание собственото му дело, тъй като с присъединението си той встъпил в Католическата църква от източен обряд на съединените българи, раждането на която, както описвах по-напред в тази книга, било в пряко отношение с българо-гръцката църковна разпра. В този смисъл срещата на отец Панталеймон с католицизма имала за основа и накърнения на Изток универсализъм на Църквата, вследствие многошумните и не винаги достойни за вярата сблъсъци при оформянето на националните църкви. Едва сега о. Панталеймон се свързвал с български църковни среди и усещал непосредствено конституирането на националните църкви; редом с казаното по-горе защо да не добавим и това, че едва ли младият монсеньор Рафаил Попов ще да е бил безусловен авторитет пред много по-възрастния поборник за вярата, себе си по-близък той усещал отколешния си приятел, гръцкия униатски владика Мелетий Драмски; всичко това обяснява желанието на отец Панталеймон да бъде въздигнат в свещеническо звание от Мелетия и се свърже заедно с последователите си с Гръцката униатска църква; о. Павел Христов даже говори за амбиция у Панталеймона да превърне манастира си в Тасос в „Светата гора на източния католицизъм" (!!!), амбиция (ако наистина я имало), на която мястото му в Католическата българска църква от източен обред едва ли ответствало; с други думи всичко това говори за трудностите по „българизирането" на Панталеймоновото дело, като за нещо естествено и разбираемо.

Подобни не само ориентации и намерения, но и конкретни действия на отец Панталеймон предизвикват намесата на апостолическата делегация в Цариград, защото отделянето на прославения аскет от Католическата църква от източен обряд на българите би застрашило доверието към нея, още повече, че Църквата едва излизала от тежката криза след отвличането на Соколски през 1861 г. Гръцката униатска църква от това

време нямала правителственото признание, и макар да имала двамина епископи, „нямала народ", та преминаването на отец Панталеймон към нея твърде би усложнило отношенията на Делегацията с Високата порта. От друга страна, Рим държал много да бъде свързан на Изток с авторитета на монаха, обмисляли се разни стратегии; в едно писмо на мисионера Марангос до кардинал-префекта на Конгрегацията за разпространение на вярата от 18 януари 1865 г. се предлагало като крайна мярка, в случай че отец Панталеймон не приеме да остане при единородците си, да бъде оставен да зависи направо от апостолическия викарий в Цариград или даже от Светата Конгрегация.

С уреждането статута на отец Панталеймон и последователите му в Католическата църква на Изток се заел сам апостолическия викарий Брюнони. В края на май 1865 г. монахът бил ръкоположен за свещеник от епископ Мелетий Драмски, но приел да остане под ведомството на монсеньор Рафаил Попов; отношенията между обществото и върховната управа на съединените с Рим българи били уредени в 11 точки, които поради изключителната важност за „българизацията" на Панталеймоновото дело, представям изцяло:

1. Отец Панталеймон и всичките му калугери ще могат да упражняват службата, а особено да изповядат верните, без да поискат и да получават предварително права от администрацията на Българската униатска църква.
2. Отец Панталеймон и калугерите му ще разпространяват унията с всички средства тям възможни, но няма да могат да приемат масови или частни отричания без одобрението на българо-католическия администратор и ще приемат лица в унията след получено разрешение от същия администратор.
3. Отецът и приемниците му няма да могат да изпращат техните калугери да упражняват службата повън в селата, освен с разрешението на Българската униатска църква.
4. Когато администраторът ще има нужда от свещеник, за да го изпрати в селата, той ще попита настоятеля на монастира.
5. Панталеймоновите калугери ще бъдат ръкополагани за свещеници по гръко-славянски обряд и сегашните млади свещеници ще се стараят да бъдат способни да раздават таинствата по тоя обряд и по славянски.

6. Монахът Панталеймон и монахът Серафим, от почит към тяхната възраст ще могат да служат и раздават тайнствата на гръцки.
7. Администраторът на българо-католиците няма да има никакво право да се меси в администрацията и вътрешното управление на Панталеймоновите монастири.
8. Администраторът, в случай на нужда, ще помоли каноническия настоятел да приеме някого в един от неговите, било мъжки, било женски монастири, но няма право насилствено да го налага.
9. Панталеймоновите калугери ще се занимават с възпитанието и обучението на децата, а администраторът на българо-униатите има право да надзирава училищата вън от манастирите.
10. Ако се подигнат мъчнотии върху някои въпроси, непредвидени в настоящето наставление, калугерите и администраторът изпращат за решение до апостолическия заместник в Цариград.
11. Българската униатска църква ще въведе обичая на изповедални вътре и вън от стените на монастирите, за да се изслушват изповедите на жените, с изключение на болест.

Приемането на католицизма и покорство на отца Панталеймона пред Цариградския апостолически викарий, допълнени от авторитета му, дали решение на въпроса за „българизацията" на неговото дело; това ще рече, че те могли да удържат религиозните и националните различия в едно многонационално монашеско общество, където пътят до истината много бил свързан с индивидуалния опит. Със смъртта на забележителния отец на 13/25 февруари 1868 г. за около тридесетина години манастирите му в Соуджак, Мустраклий и метохът в Одрин постепенно се разтурили, обитателите им определили принадлежността си към Католическата църква от източен обряд на българите, към Екзархията или към Гръцката патриаршия[12]

[12]Св. Елдъров. Последният ересиарх на Балканите..., с. 198. И още нещо: През 1930 г. свиленградският православен архиерейски наместник Димитър Начов публикува в бр. № 6 на сп. „Пастирско дело" статия, в която, като привежда свидетелствата на отстъпилите от унията панталеймонови последователи, Генадий и Текла и подправена декларация от 1912 г., аргументира правата на Българската православна църква над Мустраклийския монастир. Автор, останал с инициали К. П., се позовава във в. „Истина" на документ от 1867 г.

посредством ориентации, които авторитетът на о. Панталеймон преди правел невъзможни.

2. Обществото на Сестрите евхаристинки

Аскетическото себеотрицание на отец Панталеймон открило в традициите на Католическата църква от източен обряд в България пътя на индивидуалния подвиг в Боготърсачеството. Към този подвиг праведникът насочвал живота си, воден от примери из аскетическия опит на Източната църква, изпълвал ги

и разказва следната история: Мястото и манастирът в Соуджак били записани според османското законодателство на името на частно лице, Marie Joachim Emanuel, французин, невладеещ турски, и като така, невъзможно да бъде автор на приведената от Мишев декларация на турски; на всичко отгоре Мишев мислел въпросния за жена и превеждал името му като „Мария Якимова". Поради недопустимостта монаси и монахини да обитават едно общежитие, през 1866 г. за 18 000 гр. бил купен чифлик, собственост на турците Аго-бей и Дертли бей в Мустраклий. На следващата година със свои средства и с помощи се построил и Мустраклийският манастир, записан в турски крепостен акт на името на същия Marie Joachim Emanuel. След смъртта на отец Панталеймон отец Стефан Никита останал игумен на двата манастира: Мустраклийският тогава останал за монасите. В началото на 90-те години отец Стефан бил съден и осъден от епископ Михаил Петков за злоупотребления. През 1894 г. отец Никита успял да избяга от затвора, в който излежавал присъдата си, напуснал Турция и дошъл в Соуджашкия манастир в България (по това време мъжки), където приел православието. С него отстъпили и калугерите, недоволни от строгата католическа дисциплина. Отец Стефан завел дело пред българските съдилища за собствсност над Соуджашкия манастир, дело, по което българските съдебни власти не се били произнесли още и през 1930 г., та според автора К. П., Екзархията владеела този манастир без необходимите документи, осигуряващи законни владетелски права. Мустраклийският манастир бил повсрен при изрични условия отстрана на българските епархиални униатски власти на отците успенци. Той бил опожарен по време на Междусъюзническата война. След Първата световна война отците Успенци продали нивите на манастира, за да изградят скромната църквица и енорийския дом на българо-униатите от това село. (В: К. П. Чий е Мустраклийският манастир? Изобличен лъжеисторик. Истина, 18. II. 1930, № 40; също: Чий е Мустраклийският манастир? Отговор на свиленградския източно-православен свещеник Дим. Мишев. — Истина, 17. XII. 1930, № 30.)

със собствен смисъл от своите прозрения и интуиции, добити в преодоляването на нескончаем низ изпитания, а в края на дните си свързал постигнатото с процесите на ранното изграждане на Източно-католическата църква от началото на 60-те години на XIX-то столетие. Но неговият път не останал единствен. В края на същото столетие в Македонската епархия на тази църква възникнало общество, свързано с аскетическите традиции на Римската църква и изградено на друго начало — служенето Богу в обществото, въздигането всред миряните на образователни, възпитателни, благотворителни и здравни институции, имащи за норма на своята работа Евангелието като коректив на социалните злини, съпътсващи и поразяващи живота на хората. Това начало очертало и нов път в традициите на все още изграждащата се Католическа църква на съединените с Рим българи, път не противоположен, а допълващ вече постигнатото.

Основател на обществото бил отец Йосиф Алоати, свещеник при мисията на отците лазаристи в Солун. Той бил роден на 20 юли 1857 г. във Виластелоне, Пиемонтезка област, Италия. Като дете го поразявали разказите за мисионерската отдаденост на вярата и делата на мисионерите в далечни земи — Индия, Китай; колкото по-далечни и сред по-непознати народи, толкова по-очарователни. През 1870 г в китайския град Тиен-Цин жертви на изстъпления паднали неколцина мисионери и десет милостърдни сестри; у много верующи младежи в Италия това събитие възбудило желание за мъченичество, сам Йосиф дълго живял с мисълта за тия страдалци и ги приемал като жив пример за бъдещия си живот[13]. Но пътят му към служенето

[13]Д-р Хр. Ив. Драгов. Добротворното дело на отец Йосиф Алоати и на сестра Еврозия Алоати, основатели на Обществото на Сестрите Евхаристинки (По случай 50-годишнината от основаването на делото). С., 1939, с. 29. Авторът, д-р Драгов, е един от изтъкнатите източно-католически интелектуалци от междувоенното време, един от най-силните полемисти на в. „Истина“ и защитник на вярата. Полиглот, владеещ свободно 8 езика. Следвал в Григорианския университет в Рим. С избухването на Балканската война напуснал Богословския факултет за да воюва; стига офицерско звание във войните. След тях завършил започнатото и добил титла доктор по богословие. Завършил в София и правни науки; но се свързал с Добрия печат и се подвизавал през 20-те и 30-те години като журналист. (О. Дамян Гюлов. Сътрудниците на в. „Истина“. — Истина, 20. X. 1944,

далеч не водел началото си само от подобни четива, забравяни от мнозина след тази възраст. Семейството му живеело в дълбока вяра; в него израстнали 9 деца, 5 от които се отдали на Бога — отец Йосиф, неговият брат Мелхиор, сестрите му Христина, Наталия и накрая тази, която щяла да го последва и осъществи на дело вдъхновението му сред българите в Македония, Еврозия[14]. И още нещо: в младостта си отец Йосиф имал заболяване опасно за зрението му и чудодейно бил изцерен с вода от Лурдския извор. Това окончателно определило житейското му поприще.

През 1874 г. бил приет в колежа Скарнафиджи, а след завършването му, през есента на 1877 г. той постъпил в семинарията на отците лазаристи в град Киери. Изучавал философия и богословие и неговият младежки девиз, на който останал верен през целия си живот, бил: „Да обичам, да страдам, да правя всичко за Бога — това е единственото ми въжделение, едничкият ми копнеж."[15]

Приел монашески обет и на 23 септември 1882 г. бил ръкоположен за свещеник. Детският му блян по Китай не го бил оставил; още преди да приеме свещеническото звание, писал на настоятеля си в Париж, че най-голямото му желание е да бъде проводен в тамошните мисии на отците лазаристи и всичко обещавало то да се сбъдне. Но на 8 октомври с. г. трябвало да научи, че ще отиде в Солун, тогавашната „столица" на Македония, при отците от неговото общество. Отец Йосиф бил разочарован, но се примирил с волята на предстоятелите си и бързо преодолял своето разочарование.

На 19 октомври 1882 г. потеглил по море от Марсилия; на 27 с.м. стигнал Цариград и и три дни по-късно слязъл на пристанището в Солун[16]. Той попаднал във времето, когато плановете на отците лазаристи за българската уния, за които стана дума по-напред в тази част на изложението, набирали сила и изглеждали скоро да станат реалност.

№ 1000.) По време на първия процес срещу католиците през 1952 г. бил осъден на 12 години лишаване от свобода и пълна конфискация на имуществото.

[14]Пак там, с. 57.

[15]Пак там, с. 58.

[16]Пак там, с. 61.

Познавайки целия негов живот, много вероятно е разочарованието от изпращането му в Турция да има за източник неговата ревност да изпита вярата си и да служи в най-трудните мисии на Църквата; сигурно Солунската не му е изглеждала такава. Какво е щял да намери в Китай, ако детската му мечта се бе осъществила, както се изразяват старите автори, ние не знаем и не можем да знаем. Но факт е, че още с попадането си в Македония отец Йосиф се натъкнал на обстоятелства, които с положителност много бързо са променили младежката му представа, по която степенувал трудността на мисиите. В едно свое изложение до главния настоятел на отците лазаристи в Париж, отец Етиен Фиат от 3 октомври 1883 г., в което обобщава едногодишния си опит по тия места, отец Йосиф представя съкрушителни свидетелства за отсъствие на елементарни вероистинни познания у съединените с Рим българи, вследствие изоставеността им от гръко-фенерските духовници преди встъпването им в унията. Той говори за неразбирането на смисъла и небрежното изпълнение на кръстния знак, за пренебрегване тайнството на изповедта, дори и на смъртния одър, пълното неразбиране значението на причастяването, и то не само от възрастни мъже и жени, но и от някои свещеници. По думите му свещенослужението приличало на „жалко гимнастическо упражнение", участниците в което „...се кланят често и се кръстят едно след друго...". Отец Алоати представя и една поразителна светотатствена сцена като нагледен на гореказаното: „Обичай е — пише той — на Великден да се причащават всички — мъже, жени и деца. Кой би помислил, че при тоя случай светия храм се обръща на истинско бойно поле! Преди още да се прочете Евангелието, тълпата се нахвърля към двете странични врати на иконостаса, като всички викат, бутат се, произнасят най-вулгарни думи, а дори се и сбиват. Църквата беше препълнена. Всички искаха да се доближат до иконостаса и през цялата божествена служба се чуваха най-скандальозни караници. Първите трябваше да защитават с всички сили местата, до които се бяха добрали. Смущението беше неописуемо. От всички страни викаха тъй силно, че гласовете на свещениците и певците не се чуваха: имаше страшна врява в черквата. Най-после настъпи моментът на причащаването. Изведнъж храмът като че ли беше нападнат

и превзет от една тълпа, която се бореше с юмруци за първите места. Това беше наистина страшна профанация на свещеното място. Бедният свещеник, притиснат от всички страни, измисли един начин на причащение, ако не приличен, то поне удобен. Той извади една икона от иконостаса и през отвора започна да раздава Пресветото Причастие. Започнаха да викат хората — всеки искаше да се причасти по-скоро. В това време клисарят потегли свещеника за ръката и му заповяда кого да причасти по-рано. Нещастният свещеник не знаеше накъде да се обърне. Той тичаше от едната страна на другата, с потиря в ръка, без убрус, като оставяше всеки от причастилите се да си обърше устата, както може — с ръкава, или с нещо още по-нечисто. Колко пъти драгоценната кръв христова падна на земята и бе тъпкана в тази невъобразима суматоха! С устни мокри още от евхаристическата Кръв, мнозина веднага си излязоха от черквата; аз видях не един мъж да запали виднага цигара пред вратата и да води весел разговор, без да почете Бога, който току-що бе приет. Пред това тъй неочаквано за мене зрелище, което за пръв път в живота си виждах, аз треперех като лист; покрих лицето си с две ръце за да не виждам такова омерзвление в свещеното място. Щом излязох от черква, аз отидох в квартирата си и се хвърлих на канапето, повече мъртъв, отколкото жив. Този ден беше най-нещастният в моя живот!“[17]

За други такива богомолци, по подобен повод отец Пантелеймон говорел, че само бедният им език ги отличавал от четириногите, а кръстният знак употребявали за да не ги бъркат с турците. За да помогне в пробуждането на човешкото достойнство и поведе към вероизповедните истини тия, на които се бил посветил, отец Алоати най-напред се заел с голямо усърдие да изучи езика им. Поселил се в близко до Солун село у един свещеник, а имал и дарба за езици, та скоро успял, за почуда на околните, да проговори тукашния македонски диалект с изразите и даже да влага различните смислови интонации на местните хора при употребата им. Бързо усвоил и литургичния черковно-славянски, старобългарски език.

През същата тази важна за отец Алоати 1883 г. през месец октомври той съпроводил епископ Младенов през цялото време на неговата архиерейска обиколка из епархията. В писмо от

[17]Пак там, 81-82.

с. Стояково до своя събрат отец Деноа в Солун, той за първи път разгърнал виждането си за бъдещето на българската уния и издигането на вярата сред българите. Като отбелязвал освен толкова важните за възраждането им училища, той споделил също и идеята за специален духовен Център на вярата, в който да се служи на славянски обред и се проповядва, а също споделил и необходимостта от социални заведения за болни и страдающи, организирани върху Евангелските начала [18]. Тази така споделена за първи път в частно писмо мисъл постепенно съзрявала и не е без връзка със социалната насоченост на основаното от него общество.

В друго писмо до родителите си от това време той писал, че да бъде тук добър свещеник, „...нужно е аз да стана изцяло българин. Как може да стане това? Като приема не само расото, но и обряда на българите.“[19] Това било другото му важно решение през тази година. По Коледа на 1883 г. той получил разрешение от Рим и от настоятеля на отците лазаристи в Париж да приеме източен обряд; първата му литургия на черковнославянски била на Великден 1884 г. в българо-униатската църква в с. Богданци, в съслужение с епископ Лазар Младенов. С приемането на източен обряд, към края на 1884 г. отец Алоати бил проводен за енорийски свещеник в село Гавалянци, северо-западно от Кукуш, близо до Арджанското езеро, село, в което, по думите на отец Йосиф, „човек би помислил, че се намира във времето на патриарсите; семействата имат по 10-12 членове и простотата е най-голямото им украшение“[20]. Затрогвали го простодушието и искреността във вярата на неговите пасоми и за тях не жалел нищо, което да зависело от него. В писмо до отец Фиат от 23 април 1885 г. отец Алоати писал: „Що се отнася до жертвите, аз мисля, че не съм пощадил нищо за спасението на моите мили българи. Религиозно и материално аз станах българин и наистина станах такъв до ноктите на ръцете и краката. Нашият Господ ми даде благодатта да свикна с всички неудобства, големи и малки, и тоя живот, тъй нов за мене.“[21]

[18]Пак там, 66-67.
[19]Пак там, с. 66.
[20]Пак там, с. 91.
[21]Пак там, с. 99.

Резултатите от това не закъснели, религиозното пробуждане на селяните били едничкото за което се трудил и през пролетта на 1885 г. могъл да напише на своя духовен предстоятел: „През Великденските празници имах утешението да видя в Гавалянци всичките ми пасоми, от 7-годишни деца, до старци на 110 години, да се изповядват, и някои правеха това за пръв път. Този благочестив пример зарази и други, дошли от три съседни села. Нека Бог да бъде благословен!“[22]

Но за създаването на Обществото, освен пастирското състрадание и голямата си ревност, отец Алоати имал и не по-малко важни, мистични внушения. Него винаги поразявали заблужденията и суеверията на верните, духовната пустота у божиите служители, тяхното непознаване и незачитане на светото причастие и светотатственото причестяване на народа. „Достатъчно е да се плати в брой — писал той на отец Фиат за местното свещенство от гръко-фенерско коляно в споменатото по-напред изложение — щом стане това, може да се каже и на последния човек, който се представи: „Влез в свещеническото племе!“ И той се въздига на тоя сан, от който треперят и самите ангели. Вчерашният обущар оставя шилото, ковачът наковалнята си, за да надене епатрахиля. Какво казвам? Не, той нищо не оставя, а придобива нов занаят, защото свещеничеството за него е истински занаят: както го е купил с пари, така го упражнява също за печелене на пари.“ [23] Винаги бивал угнетяван дълбоко, щом намирал евхаристичните дарове пазени в кибритени кутийки или обвити в парцали из някоя дупка по иконостасите на окаяните и занемарени македонски черкви. Като вдъхновение да предприеме делото си имал пред очи примера на ап. Павел, проповядвал по същите места из Македония и въображението му било предизвиквано от писаното от Апостола за един жертвеник в Атина, на който имало посвещение „На непознатия Бог“. Едва ли тук познавали Бога по-добре от времената на апостол Павла. По мистичен път отец Алоати познал мисията си да проповядва непознатия по тия места евхаристичен Бог и в една по-сетнешна своя беседа от 1902 г. той разказал за мига на откровението си така: „На 25 август 1884 г., в 2 часа след пладне в старата солунска

[22]Пак там.

[23]Пак там, с. 85.

черква, четях Кръстния път. На четвъртото спиране, където Исус натоварен с кръста по пътя към Голгота среща любимата си майка; и двамата страдалци — Исус и Мария, по извънреден начин заговориха на сърцето ми. Не мога да изкажа с думи онова, което стана в мене в оня блажен момент. Мога само да кажа, че пред това спиране стоях унесен повече от час, и се вдигнах просветен, подкрепен и уверен, че Бог иска едно ново общество от сестри, които посветени на Таинствения Исус, под покровителството на Пресвета Дева Мария, да се наричат Евхаристинки; да имат за началница сестра ми Еврозия и чрез училища и други средства да се стараят да наставляват децата и доближаващите се до тях невежи християни във вярата, като най вече ги запознават с Исуса Евхаристия..."[24]

Но знаейки и писаното от ап. Павел, че понякога Сатаната може да се яви като ангел на Светлината, о. Алоати решил още веднъж да чуе Божията воля чрез гласа на Началството. Доверил на о. Бонети, настоятел на мисията на отците Лазаристи в Солун и основател на българската католическа семинария в Зейтенлик, случващото се с него и намеренията си. Получил одобрение, насърчение и помощ.

Тогава той писал на изповедника на сестра си Еврозия, който разкрил пред нея вдъхновенията на нейния служещ в Македония брат; както и мястото, което ѝ било отредено да заеме в това свето дело. Еврозия Алоати била по-малка от Йосиф; родила се на 4 май 1859 г. и както повечето деца от това семейство от дете усещала призвание да се посвети на Бога. Но решението ѝ не дошло бързо; в търсене на душевни сили и отдадена изцяло на своя дълг към родителите си, едва през 1887 г. при среща с пребиваващия известно време в Торино Йосиф тя окончателно се убедила, че исканото от него е и Божие желание. Срещата на двамата укрепила вярата в собствените ѝ сили, че ще устои на тежестта и отговорността на предизвикателствата по тоя път. Подкрепа и благословия тя имала и от друг един духовник, който поради праведния си живот бил на голяма почит в Торино, дон Боско; праведникът

[24]25-годишнина на една евхаристическа душа. 25 години от смъртта на Мария Христина Алоати, основателка на обществото на светата Евхаристия, общество от източно-славянски обряд. — Истина, 7. XII. 1945, 1048.

добил утвърдителен знак свише за бъдещето на Еврозия, че трябва да отиде в Солун и да послуша брата си.

Така на 3 февруари 1888 г. Еврозия с милосърдната сестра Виченца Пучи заминали за Генуа и оттам за Солун. На 13 с.м. тя била посрещната от брат си, о. Йосиф, който още същия ден изпратил писмо на близките им в Италия за щастливото пътуване на Еврозия и споделил екзалтирано добрите си надежди за делото на Евхаристичния Исус. Първоначално Еврозия се установила при Солунските милосърдни сестри за да научи български език и се подготви за мисията си. На другия ден след пристигането ѝ отец Йосиф служил литургия в черквата „Безскверно зачатие" на сестрите и държал слово на български език пред посетителите българи и възпитаваните в пансиона на сестрите ученички българки. Еврозия за първи път била представена на ония, на които вече била отдала живота си. Също както брат си, усвоила бързо български език и няколко месеца след пристигането си започнала преподавания в пансиона на своите домакини. Още с първото си появяване оказала силно влияние на ученичките, някои от които станали и първите ѝ последователки. Но преподавателският език е едно, а живата разговорна реч — друго, та през лятото на тази година Еврозия прекарала в с. Стояково за да опознае нрава на българските селяни и научи разговорния им език [25].

Свещеникът дон Франческо Кико, вуйчо на отец Йосиф и Еврозия, посветен в намеренията им и поддържащ ги изцяло, през същото това лято проводил пари за да закупят къща за бъдещото Общество на евхаристинките. Скоро била купена първата във френския квартал в Солун. След едногодишна подготовка на 6/18 април 1889 г. (Велики четвъртък) епископ Младенов в съслужение с о. Й. Алоати осветил основно ремонтираната и преправена съобразно нуждите на новото общество сграда, благословил параклиса, отслужил литургия и благославил облеклото на първите сестри. В неделята, на Великден, 9/21 април, сестра Еврозия приела монашеско име Мария Христина Исусова и заедно с четирите си първи последователки населили този първи Евхаристически дом; тази дата се приема за дата на учредяването на Обществото на Светата Евхаристия. С нея влезли сестра Ирина, на 18 години, българка; сестра Адела,

[25] Пак там.

германка на 17; сестра Тереза от Италия на 19 години и сестра Пулхерия на 16, българка, родом от с. Богданци. Обиталището им било наименувано „Евхаристически дом на Пренепорочното зачатие". Отец Йосиф държал слово, в което подчертал, че Сестрите трябва да бъдат подражателки на Пресветата Богородица, която била първата евхаристинка, да са достойни Мариини дъщери, за да бъдат и достойни невести на Евхаристическия Исус; наставил и още, че трябва да почитат особено и Лурдската Св. Богородица [26].

Според вдъхновението на о. Йосиф мисията на сестрите евхаристинки не бивало да се ограничава само с обожанието на Пресветото Причастие; в това те подражавали на Мария, Лазаровата сестра. Трябвало да подражават и на другата Лазарова сестра — Марта, която служела на Христа: така евхаристинките трябвало в своята дейност да съединяват делата на Мария и Марта — да обожават Исуса, но и да служат на ближния в името на Христа. Ако дотук бяха назовани някои конкретни обстоятелства, предизвикали раждането на Обществото, също и мистичните вдъхновения на отца Йосифа, тези последните могат да се определят като богословско обоснование; позоваване на конкретен евангелски пример за предшестващ делото им. По мнението на основния изследвач на тяхното дело, д-р Хр. Ив. Драгов, в това отношение сестрите евхаристинки били близки с милосърдните сестри в Западната църква, но ако последните служели предимно в болници и на нищи, евхаристинките имали редом с това за главна цел, предвид положението в Македония, Евхаристическия култ и възпитанието, образованието на децата и поучаването им в християнската наука [27]. Така не само първите, но и сетнешните приемнички формулирали целта на Обществото: „Да се грижи за чистотата и великолепието на църквите, да поучава, възпитава и помага на девиците чрез отваряне на училища и сиропиталища, а най-вече да въздигне култа към Светото причастие на Светия престол."[28] Естествено социалното дело на сестрите било по-

[26]Д-р Хр. Ив. Драгов. Добротворното дело на отец Йосиф Алоати..., 127-128.

[27]Пак там, 126-128.

[28]Евхаристинка. О. Йосиф Алоати. Апостолат на Македония. — Истина, 12. IV. 1933, № 45.

разбираемо, в очите на верните то имало преднина, но въпреки усилията и добрите резултати на религиозното просвещение едва през 1910 г. сестра Мария Христина успяла да организира първото шествие със Светото Причастие. Тогава, на Томина неделя, начело на шествието с епископ Епифаний Шанов в съслужение на свещениците Йосиф, Емил Казо, Трифон Юрганджиев, Иван Николов и др. било първото му празнуване в тържествено шествие на селяните от селата Палюрци, Богданци, Стояково, Сехово, Богоройца, Пирава и даже жители на Гевгели[29].

Отец Йосиф бил назначен за настоятел на новото общество и духовен ръководител на посветилите се сестри. В писмо до родителите си сестра Мария Христина представя правилника на Обществото по следния начин:

> ...Ставане в 5 часа, молитва на славянски език, размишление на български и литургия, в 7 часа и четвърт, закуска с черно кафе; до 9 часа свободно време за туряне в ред къщата; от 9 до 11 часа занимания, в 11 и половина обяд, в 1 и половина духовно четиво, посещение на Евхаристическия Исус; шиене черковни дрехи; броеница, кръстен път; в 5 и половина второ размишление; в шест и половина вечеря, в 8 часа молитва и в 9 лягане. Спим на сламеници...[30]

Послушничеството на момичетата в него траело 5 години, две от които били посветени на подготовка за приемане на Ангелското облекло — монахинската дреха, а другите три да се възприемат всички служби в Обществото и положат светите обети. Последните се полагали за една година и се подновявали всяка година на 25 март, на Благовещение Богородично.

Отците лазаристи гледали на новото общество като на нов клон в своето семейство на Св. Викентий от Паола. Самата сестра Мария Христина, наричана от сподвижничките ѝ още и сестра Основателката, през 1893 г. направила официални постъпки пред кардинал Ледуховски, тогава префект на Конгрегацията за пропаганда на вярата, да се даде официално признание на Обществото на Светата Евхаристия и официално

---

[29]Д-р Хр. Ив. Драгов. Добротворното дело на отец Йосиф Алоати..., с. 140.

[30]Пак там, с. 127.

признание на покровителството на отците лазаристи, в чието лоно то било учредено. В своето посещение на Светия престол тогава тя била насърчена в делата си от самия Св. Отец, а после главният настоятел на обществото на отците лазаристи в Париж, о. Антоний Фиат, дал съгласието си Обществото на евхаристинките да бъде подведомствено на отците лазаристи и техен главен настоятел да бъде главният настоятел на тези отци в Цариград, о. Лобри [31]. Историческият път на обществото обаче все повече и повече свързвал евхаристинките с Католическата църква от източен обряд, за което ще стане дума и по-нататък.

Още първата година от съществуването си Обществото открило благотворително заведение за момичета в Солун. На 20 декември 1889 г. първите осем сирачета били приети за възпитание в Евхаристическия дом; от тях три сетне приели послушничество при сестрите, към които се привързали до живот. Към края на 1890 г. числото на питомките стигало вече 18. През тази година сестра Мария Христина настанила сиропиталището, назовано по името на Св. Йосиф, в дарената им от о. Бонети къща, по това време апостолически делегат в Цариград.

С бащиното си наследство, възлизащо на голямата за времето си стойност около 40 000 златни италиански лири, отец Йосиф и сестра Мария Христина купили чифлик в местността Палюрци, между Гевгели и Дойран, Солунско; сделката била сключена на 15 август 1892 г. с условие продавачът да ползва имота си още година [32]. Настанили се към края на 1893 г., но поради сравнителната отдалеченост на имота от властите, през 1895 г. разбойническо нападение поставило на голямо изпитание няколкото сестри и децата, за които се грижели в чифлика; след това произшествие Обществото решило временно да бъде затворена Солунската къща, и всички, с оглед сигурността, да се съберат в Палюрци[33]. Оттогава насетне чифликът се превърнал в основно местопребиваване на обществото, религиозният център, за който говорел отец Йосиф още от идването си сред българите.

[31]Пак там, с. 159.

[32]Пак там, 182-183.

[33]Пак там, с. 163.

През 1899 г. тук се заселил и остава със семейството си за 10 години Франческо Алоати, един от братята на отец Йосиф и сестра Мария Христина Алоати, който не приел духовното поприще, но като извънредно благочестив мирянин, живеел с постоянна мисъл за добротворното дело на своите сестра и брат в Македония; въпреки че не бил състоятелен за тия години, работел безплатно като управител на чифлика и се отказал изцяло от своята част от семейното наследство в полза на Обществото.

От началото на новия XX век делото на Обществото започнало да се разраства. През 1900 г. още момичета дали послушнически обети; първи били няколко възпитанички на милосърдните сестри в Гевгели. Същата година се открило подразделение в село Богданци, голямо село с 900 къщи със смесено население (българско, турско и гръцко). Къщата им там приела име „Евхаристически Дом на Исуса Детенце". Там вече имало учител за католическите деца, възпитаникът на гимназията на отците Лазаристи в Зейтинлик Гоне Джишев, та идването на сестрите облекчило много работата му, която била разпределена между всички тях. През 1902 г. сестра Еврозия успяла да купи място и Обществото да построи малка къщица до самата енорийска църква, която приютила сестрите. Било устроено училището, поправена и украсена църквата. След Междусъюзническата война сръбските власти турили край на добротворното и просветителното им дело в това селище [34].

През 1901 г. бил открит „Евхаристичен дом на Пресветото сърце" в гр. Гевгели. Собствена къща тук сестрите обаче смогнали да добият едва през 1911 г. Училището дотогава се помещавало в зданието на Мисията на отците лазаристи. Ученичките първоначално надхвърляли цифрата 120, в края на десетилетието имало спад, после непосредствено преди войните наново се покачил броят им; тези колебания били в пряка връзка с политическата конюнктура в Македония [35]. През 1911 г. сестрите отворили и малко шивашко ателие за обучение на момичетата. Гевгелийската къща единствена оцеляла от войните и три от сестрите останали там, следвайки мисията си до Втората световна война.

[34]Пак там, с. 203.

[35]Пак там, 200-201.

Интересен бил опитът на обществото с основаването и поддържането на земеделската колония „Св. Изидор". При покупката на чифлика в Палюрци сестрите евхаристинки заварили редом с чифлишките селяни и много работници-арендатори от околните български села Богданци, Стояково, Побрегово, както и от турските села Волован, Амзали и Кращали. С вълненията от 1903 и после от 1908 г. имотите постепенно запустявали, та сестрите успявали трудно да покриват разходите и данъците по стопанството. По съвет на другия брат Мелхиор Алоати, също мисионер на отците Лазаристи в Македония, сестра Еврозия турила началото на земеделска колония. През 1903 г. Обществото построило едноетажно здание, в което през есента приели първите шест момчета; впоследствие числото им стигнало 18. Директор на колонията бил Франческо Алоати, който управлявал и чифлика като цяло; нему помагал и надзорник, който работил с момчетата. Колонията имала възпитателна мисия, колонистите били повечето сирачета и безпризорни — били възпитавани в християнски дух; амбициите на организаторите били да се създаде ново поселение, основано на вяра, труд и семейни добродетели. Децата учели агрономство, църковно пеене; преподавател им бил друг един възпитаник на Зейтинлик, учителят Атанас Грамашенов от Енидже-Вардар; после по някое време им преподавал о. Трифон Юрганджиев.

Колонистите получавали безплатно храна, облекло и подслон, образование и възпитание, всеки месец и парично възнаграждение на основание труда им, както и бележките им по прилежание и поведение. Парите им се събирали и предаването им било намислено да става при пълнолетието им или след него, когато се задомявали.

Патрон на колонията бил „Св. Изидор", светецът селянин, комуто, според легендата, за да остане несмутен в предаността си към литургията, Бог пращал ангели да орат нивята, които той трябвало да оре за своите господари. Имали знаме с лика на същия светия и химн — възхвала на своя предводител. Празникът им бил на 15 май и постепенно се превръщал в събор на цялото манастирско поселение и на хората от околните села, привлечени в работата по манастирските имоти.

През октомври 1907 г. сестра Основателката събрала полюбовно в семейство един от колонистите, Манол Стоилов с момиче

от сиропиталището, Велика Димова. Обществото им дарило къщица, ниви, чифт волове и чеиз на момичето. Събитието имало дълготрайно въздействие върху селяните от околните села и то още се чувало из емигрантските разкази за миналото и в България през двадесетте години. През 1912 г. комин издигнали още един от колонистите и момиче от чифлишките селяни.

Войните обаче и тук разтурили всичко [36].

През 1905 г. „Евхаристичен дом Дева Мария утешителка" бил открит и в село Пирава, Дойранско, изцяло католическо. В него три сестри учели децата, всяка учебна година в началото селяните сами отивали да ги вземат и после ги карали за ваканциите в Палюрци; местните хора поддържали сестрите с дом и храна. С приключването на учебната 1913 г. малката им мисия в това село била закрита с оставането му в Сръбско [37].

През 1906 г. в с. Стояково, Гевгелийско, понеже черквата останала в православното мнозинство от селото, сестрите купили къща, в която едно от помещенията било приспособено за униатска църква; свещеник станал отец Никола Костадинчев. Евхаристичният им дом, назован на името на покровителя на патрона на отците лазаристи, Св. Викентий, бил открит две години по-късно през септември 1908 г. Окончателно и църквата, и домът били закрити през Първата световна война, през 1915 г. [38]

Навсякъде в училищата била следвана една и съща програма: преподаване от 8 до 11.30 на обяд и след обяд от 14 до 16 ч.. В Гевгели училищата били третокласни и уредени според структурата на екзархийските училища по градовете из Македония и Тракия. Големите момичета и ония, на които родителите вече им мислели венчилото, посещавали училищата след обяд само да се учат на бродерия, която в тия години била новост тъдява. В неделни и празнични дни всички училищни деца заедно със сестрите отивали на литургия. Навсякъде училищата на сестрите били безплатни.

През ваканцията всички прекарвали в Къщата-майка в Палюрци [39].

---

[36]Пак там, 204-206.
[37]Пак там, 206-207.
[38]Пак там, с. 208.
[39]Пак там, с. 209.

Последният им, и най-кратко просъществувал дом, бил в село Долни Тодорак, село от 300 къщи с около 1500 жители, открит през 1911 г. Сестрите там учели 120 деца; помагал им учителят Георги Капсаров [40].

Сестрите освен за училището се грижели и за църквите така, че много от православните идели заради чистотата и тишината в тия църкви; пребивавайки по всички тези места, те предавали и медицинските си познания, както и полагали грижи за болните.

Балканските войни, а с особена сила Междусъюзническата, опустошили направеното. През 1913 г. центърът в Палюрци бил разграбен от настъпващите из Македония гръцки войски. В едно свое писмо сестра Мария Христина Алоати пише: „За десет месеца имахме пет различни власти: турска, съюзническа, сръбска, българска — само за три дни, гръцка шест седмици и накрая пак сръбска!“ [41] С Букурещкия мир от 28 юли/10 август 1913 г. границата между Гърция и Сърбия разделила мисиите на сестрите евхаристинки — по-голямата част от домовете на Обществото останали в Сръбско — Палюрци, Богданци, Стояково, Гевгели и Пирава. Солун и Долни Тодорак останали в гръцко; отец Йосиф бил принуден да остави Солун, центърът на отците Лазаристи и да се посели постоянно в Палюрци.

За учебната 1914/1915 г. Гевгелийският сръбски управител забранил българския език в училищата на сестрите, принудил ги да изкарат тримесечен курс по сръбски език и история, но и въпреки това накрая забранил учебната година да започне; през тази учебна година се учело само в селата Богданци и Стояково.

С намесата на България в Първата световна война, на 6/18 октомври 1915 г. сестрите в Палюрци получили заповед от сръбския градоначалник на същия град да опразнят владенията си за броени часове, заедно с вещите, книгите и малките деца, възпитавани в манастира. Установили се в Гевгели, където и дочакали идването на българските войски; завръщайки се в Палюрци, трябвало за втори път да видят съвършено ограбения свой манастир. После той за известно време се оказал на първа бойна линия. След внимателна преценка на положението

[40] Пак там, с. 216.

[41] Пак там, с. 231.

сестра Мария Христина имала среща с главния губернатор на Македония, ген. Рачо Петров, който я изслушал и одобрил намерението ѝ да оставят своето Палюрци. Решено било заедно с децата да се установят в Скопие, където генералът им отпуснал къща. На 25 март/7 април 1916 г. те напуснали, без мисъл че този път ще бъде окончателно, всички заедно с децата 56 души; уви, било точно така; сестрите и децата им никога не се завърнали в своето средище.

Животът им в Скопие не бил лек, но бавно се устроявал; Обществото търпяло големи лишения, та някои от сестрите били принудени да дават уроци по чужди езици и да продават свои бродерии, за да могат с припечеленото да осигуряват насъщния на своите питомки; на няколко пъти помощ им била оказвана и от българските военни власти. Така продължило до напускането на Скопие от българските войски на 28 септември 1918 г.

След тази дата останали известно време в Скопие, понасяйки големи притеснения отстрана на сърбите, та отец Йосиф бил принуден да замине за Рим да търси разрешение за преселването на сестрите в София. Папа Бенедикт XV не само разрешил, но даже имал възможност да отдели сума за първоначалното им устрояване на новото място. Отец Алоати намерил къща на ул. „Върбица“, която се превърнала в основното им средище до края на 40-те години. Междувременно изхвърлени от сръбските власти, част от сестрите заедно с децата били принудени да заминат за Солун с надежда, че от там по-лесно биха стигнали в България. Първоначално били устроени в старите лазаристки имоти в Зейтинлик, но скоро трябвало да преживеят ново и още по-тежко разочарование — по силата на споразумение между сръбските и гръцки власти, децата, на които отдали толкова грижи, трябвало да бъдат предадени на съответните власти в Сърбия и Гърция и според рожденното им място да бъдат настанени из разни католически пансиони в двете страни или върнати на сродниците им. На 29 септември 1921 г. сестрите в Солун се разделили с тях[42].

В края на лятото на 1920 г. започнало новото устрояване на Обществото в България. То напомня твърде процесите на устрояване на Католическата църква от източен обряд след войните. Най-напред нему болезнено се отразила смяната на

[42]Пак там, с. 252.

поколенията, за което заслуга имали и безбройните притеснения, преживени от сестрите по пътищата на войните. На 26 декември 1920 г. сестра Мария Христина Исусова, сестрата Основателка, починала; това било тежък удар за всички. За своя заместница тя посочила сестра Мария Магдалина Костадинчева, от с. Стояково, Гевгелийско, едно от първите осем момичета, с които било турено начало на сиропиталището през 1890 г. По данни във вестник „Истина" от 1926 г. по време на войните 12 от сестрите починали от несгоди и лишения; до 1912 г. числото им стигнало 35, намаленият им състав сега след войните, като към него се притури и числото на останалите в Гевгели, влияел на мащабите на дейността им в новите условия [43]. През октомври 1921 г. отец Лобри, главен настоятел на лазаристите в Цариград, пристигнал в София и в помощ на нановоустрояването ѝ назначил съвет на управлението на Обществото в състав: директор о. Йосиф, началница сестра Магдалина, асистентка сестра Стефания Маркова и секретарка сестра Марта Костанарова[44]. Най-напред възобновило работата си сиропиталището; сестрите прибирали под своето покровителство осиротели, бежански деца, чиято съдба в новото им Отечество била особено тежка. То първом било в Подуене, в малка къща с шест стаи, където сестрите прибрали около 40 сирачета; трапезарията им била организирана в приземието, а спалнята на тавана[45].

През 1922 г. от Рим дошъл в качеството си на визитатор о. Бруно Форетич от ордена на отците йезуити, който посетил Скопие, Гевгели, Солун, София и най-накрая о. Лобри в Цариград. Вероятно той е трябвало да се произнесе категорично за бъдещето на обществото; и след като видял, той споделил с о. Йосиф: „Ако обществото на сестрите евхаристинки не съществуваше, би трябвало сега да се създаде. Рим няма да остави това общество, а ще го крепи, както е правил до сега, защото е в духа на Църквата да се създават местни конгрегации." [46]

---

[43]Истина, 9. VI. 1926, № 5.

[44]Д-р Хр. Ив. Драгов. Добротворното дело на отец Йосиф Алоати..., с. 314.

[45]Истина, 9. VI. 1926, № 5.

[46]Д-р Хр. Ив. Драгов. Добротворното дело на отец Йосиф Алоати..., с. 314.

Постепенно работата на сестрите се разширила и сред бежанските семейства в София; те помагали на безпомощните в новите условия домакини в широкия обхват на помощта от духовното напътствие до съучастие в най-тривиалните къщни работи.

През 1923 г. те поели управата на сиропиталище „Княз Борис Търновски", по молба на дружество „Милосърдие", което издържало сиропиталището с грижа за 120 деца, от които 80 момчета, грижа, която прекратили през 1925 г. поради несъвместимостта на техните програми и принципи с тия на училището [47].

Устрояването в България предполагало да се реши и още един труден въпрос — този за йерархическото съподчинение на обществото и отношенията му с отците лазаристи, с които било свързано от началото на съществуването си; те продължавали да го смятат за свое дело и го подкрепяли, както и преди войните. И в София о. Лобри продължавал да се грижи за евхаристинките; поради заетостта му с делата на обществото в Турция и Гърция той назначил своя събрат о. Люсиен Прой да води духовните им упражнения и да ги посещава в София веднъж на 3 месеца. Юридически обаче при липсата на лазаристки манастири в политическите предели на България визитите на отец Прой били неоснователни според българското законодателство. През март 1924 г. отец Лобри бил известен от секретаря на Източната конгрегация в Рим, че отците лазаристи се освобождават от грижи към евхаристинките в София. С пристигането на архиепископ Ронкали в България той поел под покровителството си малкото Общество; повдигал духа им, водел духовни беседи; с делото му по нановоустрояването на Католическата църква от източен обряд в България, Обществото на сестрите евхаристинки постепенно било свързано с нея и нейния духовен глава епископ Кирил Куртев; така вече и чисто формално с право Църквата могла приеме опита на Обществото като ценна част от историята на аскетическите традиции, установени в нейните предели.

Историята на Обществото на Светата Евхаристия в следващите години до края на Втората световна война има сравнително равен ход; събитията, които я изграждат, не

[47] Пак там, с. 319.

съставят напрегнато четиво. Тези събития обаче представят подвига на ежедневната, градивна и изискваща пълно себеотдаване възпитателна, образователна и социална работа. През 1926 г. три от сестрите евхаристинки уредили и обслужвали организираната от архиепископ Ронкали трапезария за бежански деца в Несебър, осигуряваща дневната храна на 200 бежански деца; три други били в услуга на Червения кръст след земетресението в Пловдивско през 1928 г. и мн., мн. други дела, неуловими в оптиката за наблюдение на едромащабните исторически събития от това време, но оставили неизличими следи в много човешки сърца.

Напредването на възрастта на отец Йосиф Алоати и постепенното му оттегляне от дейно участие в текущите работи може да се приеме като край на една епоха в тогава все още недълговременната история на Обществото на сестрите евхаристинки. На 27 март 1933 г. отецът Основател починал. С дарбата си да говори български съвсем свободно, с одеянието и вида си на свещеник от източен обряд, с всеотдайността си към страдащите и понудените, за местните хора, за тия, на които служил най-много, той останал под името поп Йосиф Палюрски; по-твърдоглавите, каквито не липсват във всяко българско село, отказвали да вярват, че не бил българин; за българската традиционна култура няма по-високо признание.

През 1926 г. Софийската община продала на Обществото при изгодни условия обширен терен от 16 800 кв. м. в кв. „Разсадника“ на улица „Пиротска“. На това място до края на 20-те години било изградено сиропиталището, което се превърнало в главен център на социалната им работа. На 25 ноември 1930 г. сестрите се поселили в своя нов дом. В средата на следващото десетилетие там имало 70 сирачета и бедни момичета от 4 до 18 годишна възраст, на които те преподавали освен по изискуемите от Министерството на просвещението учебни програми, още и домакински умения, френски език и пиано; израстлите в традициите на тяхното възпитание се приемали от обществото за най-добри гувернантки и могло да им бъде поверявано възпитанието на най-малките. Общината издържала 25 момичета от тях, като им внасяла 450 тогавашни лева месечно. Останалите деца се поддържали от дарения и някои банки, собственост на хора, родени по Солунско и

Вардарско. В средата на 30-те години Обществото числяло в редовете си 28 сестри, като три от тях постоянно пребивавали в околни на столицата села за организиране на почивни детски летни домове[48]. С разрастването на дейността си Обществото постепенно стигнало, а в края на 30-те години и надминало своята довоенна численост; епископ Куртев на няколко пъти въвеждал в послушничество нови сестри[49]; през 1938 г. то вече брояло 36 сестри, от които 30 обетнички и 6 послушнички, разпределени в 6 домове; по рождението си били 35 българки и една италианка. По разни причини и ръководството на обществото се променяло; на 8 ноември 1929 г. архиепископ Ронкали назначил за главна настоятелка сестра Матрона Н. Рутова; след нея на 5 юли 1933 г. то било поето от сестра Небесна Мусева.

На 29 януари 1935 г. Софийският окръжен съд регистрирал сиропиталището на сестрите като юридическа личност. След влизане в сила на Закона за общественото подпомагане, съгласно който всички благотворителни дружества, работещи с деца до 18 години били длъжни да членуват в учредения през 20-те години Съюз за закрила на децата в България, сиропиталището на сестрите евхаристинки формално било включено към Софийския клон на този Съюз. От това произтекли позитивни последици — Столичната община отпуснала през 1935 г. 20 000 лв. за довършване на сградата; през същата година Министерството на вътрешните работи и народното здраве отпуснало 30 000 лв. Тези отношения с българската държава позволили разрастването на сиропиталището да стигне то споменатата по-горе цифра от 70 възпитанички. Това първоначално ползотворно сътрудничество бележи и постепенното вместване на Обществото в общите рамки на социалното дело в България; израз на тази тенденция може да се приеме и награждаването на сестра Небесна по случай 25-годишния ѝ юбилей от монахинското ѝ обличане от цар Борис III с почетния знак „За насърчение към човеколюбие“ през 1938 г.[50]

---

[48]Примерното дело на католическите сестри в социалното поле. (От в. „Днес“). — Истина, 23. IV. 1936, № 50.

[49]Едно тържество на сестрите Евхаристинки. — Истина, 6. X. 1937, № 675.

[50]Д-р Хр. Ив. Драгов. Добротворното дело на отец Йосиф Алоати..., с. 349-350.

В средата и в края на 30-те години Обществото полага усилия да възпроизведе основната си структура, до която стига в развитието си в Македония преди войните — мрежата на евхаристическите домове. През август 1935 г. Евхаристически дом бил открит в с. Покрован, Ивайловградско, през септември 1938 такъв дом бил открит в с. Делчево, Св. Врачко (Гоце Делчевско), село от бежанци от селата Алексово и Мурарци[51].

През 1938 г. епископ Куртев одобрил преработения в съгласие с настъпилите промени в условията и новите тенденции в дейността на Обществото устав.

Втората световна война и още повече последвалите след нея събития, свързани с оставането на България в комунистическия лагер, пресекли тенденциите на възстановяване на Обществото на Светата Евхаристия и разширяване на дейността му. До падането на Берлинската стена дейността му остава преследвана и задълго време единствените грижи на оцелелите от преследванията му сестри се съсредоточават върху опазването на Обществото в тези тежки условия, но това е друг разказ, за който е необходимо специално изследване.

3. Обществото на сестрите Кармилитки

Основата на изложението върху историята на това общество е непубликуван ръкопис от 73 машинописни страници на отец Купен Михайлов, озаглавен „Записки за първия славянски Кармил в България". Работата на отец Михайлов на свой ред е изградена на дневника на основателката и дългогодишната главна настоятелка на Обществото в София сестра Мария Ангелска, воден от 1932 до септември 1947 г. в 30 тетрадки и други непубликувани документи[52]. Към направеното от този историк на Католическата църква от източен обряд в България, ще бъдат добавени още малко данни и впечатления

[51] Пак там.

[52] „Кратка история на основаването на източния Кармил в София", написана от сестра Мария Успенска по случай юбилей на Главната настоятелка на Кармил в Истанбул, сестра Мария Луиза от Пресветото сърце на 25 август 1935 г. и доклад на сестра Анна Исусова, настоятелка на Кармил в София, озаглавен „Основаване на източен Кармил в София — 1935 г."

от интервюта с настоящата главна настоятелка на Обществото сестра Блажена Кръстна, проведени през 1999 г.

Името на това Общество иде от библейската планина Кармил. Издигаща се от самите източни брегове на Средиземно море, тя била място на важни старозаветни събития, сред които най-впечатляващото е срещата на пророк Илия с 400-те „дъбравни пророци" на Ваал, които разобличил със силата на истинския Бог. Това място оттогава било убежище на пустинници; но Обществото, за което ще стане дума тук, има отношение към строгия монашески орден, основан от група рицари начело с Бертолд от Калабрия, останали тук от първите кръстоносни походи[53]. Годината 1156 се приема за година на основаването на първия Кармилски манастир. През 1209 г. последователите им приели да следват строгите монашески правила на йерусалимския патриарх Алберт. През 1237 г. принадлежащите на ордена трябвало да напуснат планината, подгонени от нахлуването на сарацините в Палестина и да се установят в Европа — Испания, Франция, Италия, Англия. В средата на XIII век, по времето на папа Инокентий IV, на Кармилския орден бил поверен молитвен апостолат и бил причислен към т. нар. „просешки ордени"[54].

От XV век Кармилският орден се разклонил в две подразделения, които съществуват и досега в Католическата църква: едното последвало смекчените от папа Евгений IV през 1432 г. строги монашески правила на първооснователите; от това столетие орденът добил и своя женска общност; официалното му признание станало на 7 октомври 1452 г. от папа Николай V. Другото подразделение, т. нар. „Реформиран Кармил" или още наречано и „Боси кармилити", се обособило през 1542 г., като се върнало към строгостта на ранния Кармил с неговите правила, въведени наново от Св. Тереза Аквилска, с помощта на Св. Иван от Кръста[55].

За да бъде изразено духовното естество на българския Кармил, привеждам писмени отговори на сестра Блажена Кръстна, дадени през 1999 г.; годината тук има формално

[53]Истина, 31. XII. 1937, № 687.

[54]Отец Купен Михайлов. Записки за първия славянски Кармил в България. Бургас, 1990, 1-2 (непубликуван ръкопис).

[55]Истина, 31. XII. 1937, № 687.

значение, нейните отговори засягат същността, духа на Кармил изобщо, както и българското му битие над всяко конкретно време:

1. Каква е спецификата на българския **Кармил**?
Вярност към Бога и призванието си докрай — въпреки всички изпитания и страдания — от любов към Бога.
Нашето призвание е преди всичко (на българския Кармил) да се молим и жертваме за съединението на Църквите.
2. По какъв начин се различава той от Западния Кармил?
Единствено по обряда. Българският Кармил е от източнославянски обряд.
3. Как се осъществява срещата мужду западната култура и източната?
Кармилът, според своята духовна нагласа, стои над *всякаква човешка култура. Той е призван да живее* над *времето, не само* за *Бога, но и* с *Бога, т. е. той живее (Кармилът) вече във вечността. Впрочем Кармилът е — ако искате — източен, понеже е роден на планината Кармил в Палестина.*
4. Дали срещата с вярата е предимно по пътя на страданието, както е при Света Тереза?
Понякога „да", но не винаги. Вярата е като една тайнствена звезда, която изгрява в небето на нашата душа. Бог е Инициаторът на този изгрев, но душата трябва да отвори широко вратите си и да не слага пречки *и* граници *на Божието действие в нея.*
5. Как е организиран животът в манастира?
В Кармилът животът е като на сенобитите, т.е., от една страна, той е монашески (общежитеен), а от друга — като на пустинножителите (виж Св. Йоан Рилски) — отшелнически. Набляга се предимно на мълчанието и молитвата (обща и лична), но има и часове на споделена радост в общи братски изяви.
6. Каква е същността на монашеското звание? На какво сте държали най-много?
На съединението на душата с Бога: чрез молитвата и непрестанното себеотричане от всичко земно и преходно. Една Кармилитка (един Кармилитан) трябва да стане — чрез Божията благодат, посредница (молитвеница) *между Бога и човешките души.*
Най-много сме държали (особено в трудните за нас времена) на верността към Бога, Църквата, нашето призвание.

> Същността на монашеското призвание е (както казва Св. Бенедикт): Ora et labora, т.е. „да се молиш и да работиш". Това е първото и общото правило за всички монаси от всички общества.[56]

Отговорите на сестра Блажена съдържат основните начала, на които е положен Кармилският орден, Реформираният строг Кармил — съзерцанието като основа на духовния живот, постоянно духовно напрежение в молитва-размисъл върху „закона Христа", аскетическа практика, изразена в молитвен, вътрешен съзерцателен апостолат, чужд на външни прояви.

В конкретния план на процесите на устрояването на Църквата след Първата световна война появата на това общество се свързва с линията на нейното развитие, очертана от епископ Куртев; Кармил трябвало да даде завършеност на Католическата църква от източен обряд в България; да изрази осъществяваното чрез тази Църква издигане към Бога чрез аскетическото съзерцание в себеотрицание; подвизите на отдалите се на това служене Богу да бъдат постоянен израз, лице на самата вяра и нейна жива опора. В общия план от историята на Църквата, без да приписвам тази мисъл на монсеньор Куртев, или да твърдя че има каквато и да е приемственост, аскетическите практики на Боготърсачеството у Кармил имат отношение, напомнят за Панталеймоновото дело. Кармил в България възстановява загубилата се с разпада на Панталеймоновите манастири от края на XIX век линия на строгото аскетическо служене в молитвен апостолат; насочения в обществото апостолат на сестрите евхаристинки Кармил допълнил със самоотречението в съзерцание; тези две аскетически начала заедно представят Богочовешкото естество на Църквата — без което и да било от тях тази нейна природа не би била изразена в пълнотата ѝ. Възникването на Кармил в средата на 30-те години потвърждава още веднъж защитаваната в това изследване теза за епископството на Кирил Куртев като градивно време на обобщение на изминалия път и очертание на бъдеще пред развитието на Католическата църква от източен обряд в България.

Но сред и други ордени на молитвен апостолат защо точно Кармил?

---

[56]Курсивите в текста са на Сестра Блажена Кръстна.

Най-напред това може да бъде обяснено с някои биографични обстоятелства при самия епископ Куртев.

В неговото детство, когато бил ученик в Одрин в семинарията на отците успенци, нему било зададено от един учител по френски език да препише няколко страници от книга за живота на Св. Тереза от Лизьо, наричана още и малката Св. Тереза, една от най-изтъкнатите кармилитки от XIX столетие, оставила с живота си и нов път към Бога. Животът и служенето на Светицата-дете го поразили.

Скоро житейският му път наново пресякъл дирята, оставена от Малката светица; като ученик в голямата семинария на същите отци в Цариград той заболял от тифус; болестта имала неблагоприятно развитие и засегнала очния нерв на дясното му око; потърсил закрила от нея, „препоръчал се на своята духовна покровителка", по думите на отец Купен, и добил изцерение; сетне често посещавал църквата в манастира на сестрите кармилитки в Цариград и духовно останал свързан със Св. Тереза за цял живот[57].

Третата и вече пряко водеща към същността на този разказ за сестрите кармилитки среща със Св. Тереза от Лизьо монсеньор Куртев имал като епископ. На връщане от ръкоположението си в края на януари 1927 г. заедно с архиепископ Ронкали след Македония посетили и Цариград; епископ Кирил отишъл в манастира, с който бил свързан от младежките си години. Разказал на сестрите историята на духовната си близост с тяхното общество и те трогнати се врекли на младия владика една сестра да се моли постоянно за епархията му в България и за сполуката на пастирските му начинания. Епископът пожелал да има при себе си, в епархията си един кармилитски манастир.

Но в отношението си към Св. Тереза интуициите на епископ Куртев могат да бъдат мислени и в един по-широк културен контекст — става дума за присъщите на епохата от края на XIX и първата четвърт на XX век фиксации върху детето и детското; едно от израженията на кризата на просвещенските рационалистки проекти в края на XIX-то столетие е характерният за това време възврат към виталното, първичното, непокварeното

[57]Отец Купен Михайлов. Записки за първия славянски Кармил в България..., 7.

от материалистическата цивилиция; историята на живота на Малката Св. Тереза и нейният искрен, по детски чист път към Бога, добиващ все по-голяма популярност оттогава насетне, нейната беатифкация от началото на XX век имат отношение и към разширяващото се влияние на опита и сред българските католици и българското общество извън чисто личното, човешко предпочитание или дори извън мистическите откровения на духовния глава. От началото на 20-те години в България се празнува официален национален Ден на детето; за такъв бил избран 8 май, ден — повод за благотворителни и общокултурни инициативи, ден празнуван докъм края на Втората световна война. От средата на тези години вестник „Истина" печата в дълга поредица (повече от година) автобиографичната книга на Малката Св. Тереза; в разказите на Сестрите кармилитки оттогава тази книга е изтъквана като повратно събитие, определящо техния избор за аскетическото им отдаване Богу, случило се през 30-те; постепенно във вестника се натрупва информация за пожертвувания на верни, събирани за издигане нейни статуи в различни селища; ще спомена само големият празник в с. Житница (Хамбарлий) на 17 юли 1938 г., когато била осветена статуя на Св. Тереза на Детето Исус, закупена с дълго събираните средства на младежкото енорийско дружество „Св Йосиф"[58]; бих могъл да кажа, че от средата на 20-те години сред католиците в България и от двата обряда се изгражда постепенно култът към нея; така че появата на българския Кармил не иде на пусто и не може да се обясни единствено със субективни обстоятелства.

Историята на личната привързаност на епископ Кирил към Кармилския орден, както и епископското му посещение през 1927 г. в манастира в Цариград могат да се мислят като част от този общ културен контекст, в който се поместват и почитта към Малката светица; те са само обстоятелства, благоприятстващи учредяването на Обществото в София; решаващото в последна сметка са последвалите негови големи усилия, без които едва ли това дело би сполучило. Но освен неговите инициативи, отдавна получили заслужено признание, в разбирането същността на българския Кармил и мястото му в общата история на Католическата църква от източен обряд за мен бе много важно

[58]Истина, 27. VII. 1938, № 714.

да науча, че идеята да бъде създаден той най-рано била изказана от вече познатия ни отец Павел Христов. В началото на 20-те години той бил директор на семинарията от източен обряд „Св. Лъв" във Цариград. В своя доклад „Основаването на Кармил от източен обряд в София" сестра Мария Успенска датира първото споделяне на идеята към 1923 г.; отец Христов тогава идвал често на литургиите в Кармил, в манастира в местността „Мода", и говорел за липсата на свещеници в България, за блестящите постижения на българите-семинаристи. Също говорел и за изключителното значение на един славянски Кармил за Католическата църква от източен обряд в България[59]. В тези коментарии се споделяли също и идеи да се създаде освен славянски, и гръцки Кармил, за гръко-униатската Църква. С оттеглянето на почивка на отец Христов коментариите затихнали.

Това, че той най-напред изказал идеята за славянски Кармил, и то във връзка с България, потвърждава основанията да се мисли най-общо (не формално) в историческа ретроспектива Кармил във връзка с делото на отца Панталеймона; отец Христов е автор на неговото житиеописание, човекът на когото дължим знанието си за тази изключителна фигура от ранната история на Църквата; между авторството му на книгата и идеята му за славянски Кармил в България едва ли стои само случайното хрумване. Мога да предполагам също не случайна връзка между съзнанието на сестра Блажена Кръстна за мисията на българския Кармил, изтъкнато от нея в курсив „...да се молим и жертваме за **съединението на Църквите**", и прочита на Панталеймоновото дело от отец Христов като послание към съединението на църквите, за който прочит вече бе дума.

В края на 1924 и началото на 1925 г. манастирът в Цариград бил посетен от монсеньор Мишел Д'Ербиньи, бивш директор на Източния институт в Рим, отпосле въздигнат за духовен глава на католиците в Русия; той говорел на сестрите за основаване на славянски Кармил, но във връзка с Русия; очевидно идеята си проправяла път в йерархиите на Римската църква.

Така или иначе тази идея била осъществена във връзка с България. След завръщането в епархията си монсеньор Куртев

[59]Отец Купен Михайлов. Записки за първия славянски Кармил в България..., с. 10.

получил известие, че жребият да постоянства с молитви за благото на Църквата и пастирските му начинания се паднал на сестра Регина на Пресветото Сърце Исусово; макар и далеч от България, сестра Регина до края на дните си молитствала за успеха на източно-католическата мисия тук. След смъртта ѝ през 1932 г. сестрите решили нейният път да бъде продължен от сестра Мария Ангелска, тази, на която било съдено с още четири други свои сестри да бъде основателка на първия източно-католически Кармил в София и дългогодишна негова главна настоятелка[60].

В кореспонденцията между монсеньор Куртев и сестра Мария през 1932 и 1933 г. постепенно укрепвала идеята за източен Кармил в центъра на неговата епархия. По това време епископ Куртев вече е бил подготвен да действа конкретно за практическото му осъществяване и през 1933 г. той направил първи постъпки пред някои Кармилитски манастири в Италия и Франция за кандидатки за бъдещия Кармил в България. За работата си епископ Куртев бил подкрепен от архиепископ Ронкали; сестра Мария пък била насърчавана от Главната настоятелка на цариградския манастир сестра Луиза от Пресветото Сърце Исусово; по това време настоятелката сама предложила на монсеньор Куртев да изпрати четири кандидатки българки да се подготвят при нея в Цариград, след което заедно с две или три по-възрастни сестри да се завърнат в София и турят началото на манастира.

В края на юни 1934 г. епископът се обърнал с официално писмо към тогавашния апостолически делегат в Цариград монсеньор Маротти за разрешение за основаване на Общество на Кармил от славянски обряд в София; писмото всъщност било до известна степен необходимо само дотолкова, доколкото с него трябвало да се спази протоколния ред, защото апостолическият делегат отдавна знаел и бил благосклонен към това начинание на българския епископ. От своя страна сестра Настоятелката в Цариград по молба на сестра Мария Ангелска се обърнала с писмо до Св. Отец на 29 юни 1934 г. да разреши създаването му[61].

---

[60]Пак там, с. 10. Тя била родена през 1876 г. в Париж. В Кармил постъпва сравнително късно, на 33 години. В началото на XX век постъпила в манастира в Цариград.

[61]Пак там, 15-16.

В очакване на отговор от Рим, едно друго събитие, макар и засягащо позициите на Католическата църква в Турция по отношение на този въпрос, ускорило разрешението му — в началото на декември 1934 г. турското правителство обнародвало закон за секуларизацията, който болезнено засегнал всички монашески общества дотолкова, че повечето от тях обмисляли напускането на страната. Този закон и произтичащите от него последствия за Църквата бил и причината апостолическият посетител в София архиепископ Анджело Ронкали да бъде изпратен в Турция в защита на нейните права и устрояването ѝ в новите условия; от друга страна, изпращането му там определено благоприятствало и подпомогнало на възникването на българския Кармил. В началото на февруари 1935 г. Източната конгрегация съобщила на монсеньор Куртев, че официалното разрешение на Рим е изпратено на архиепископ Ронкали в Цариград.

На 22 май 1935 г. избраните сестри поели към София и на 23 с.м. били посрещнати и настанени в къщата на сестрите евхаристинки на ул. „Върбица“[62].

Каноническото оформление на установяването им, с което се учредявал и българският Кармил, било направено в нарочен „Акт“, който поради важността му представям изцяло:

И. М. И. Т.
Акт
за основание монастиря от източно-славянско
богослужение на Сестрите монахини от ордена на
Пресветата Богородица Кармелитска в гр. София
Царство България

На двадесет и трети май (н.г.) хиляда деветстотин и тридесет и пета година пристигнаха тук в гр. София пет Сестри монахини от ордена на Пресветата Богородица Кармелитска според Реформата на Светата ни майка Тереза Исусова, идещи от Цариград (Турция), за да основат първия монастир от този орден в България и пръв Кармелитски манастир от източно-славянско богослужение, както в България, тъй и по цял свят. Това и сториха, като се настаниха временно в дома принадлежащ по настоящем на Обществото на сестрите евхаристинки в София, улица Върбица № 6.

[62]Пак там, 19-20.

Новооснованият монастир на Пресветата Богородица Кармелитска е подведомствен, съгласно Устава (Уст. 295) на източно-католическия архиерей в България, по настоящем Негово Високопреосвещенство Кирил Куртев, Бриулски епископ и Апостолически Администратор на католиците от източно-славянско богослужение в България.

Този Кармелитски манастир се основава съгласно инструкциите на Светата Конгрегация на Източните Църкви в Рим от 29-тий Април 1935 година до Апостолическия Делегат в Цариград Негово Високопреосвещенство Анжело Джузеппе Ронкали Архиепископ Месемврийски, както личи от „Декретум Обединције про нови монастерии фундационе Сорорум Кармелитарум ин Регньо Булгарие" — на същия Цариградски Апостолически делегат под № 390 от 20-тий май 1935 година.

Имената на тези Сестри монахини, дошли от Кармила „Св. Дух" в Кадикьой (Цариград) са следните:

Сестра Мария Ангелска
Настоятелка на новия монастир
Сестра Мария Успенска
поднастоятелка и ключопазителка — ликослужащи сестри.
Сестра Мария Кирила на Младенеца Исус
постулантка — предназначена за ликослужаща сестра
Сестра Мария Марта Исусова
белобулна сестра или тъй нарицаема сестра домослужаща.
Сестра Мария Пия на Пресветото сърце
външна Сестра или Сестра дверница.

На другия ден двадесет и четвърти май хиляда деветстотин тридесет и пета година, празник на славянските Апостоли и Просветители Св. св. Кирил и Методий, основатели на източно-славянското богослужение, бе отслужена първата божествена Литургия от Негово Високопреосвещенство Кирил Куртев и животворящите Тайни Христови на Св. Причастие се положиха на постоянно присъствие в Дарохранителницата и с това се влезе във владение на обителта.

Сестрите Кармилитки, както изисква Устава на ордена им, бяха затворени в канонически ограждане след като домът им бе приспособен за целта, на двадесет и четвъртий юний вечерта — в деня на Св. Апостоли Вартоломей и Варнава по източния календар, след тържествена литургия, отслужена сутринта от Негово

Високопреосвещенство Кирил Куртев в съслужение с преподобний Отец Климент Паскалев — протосингел на Митрополията, и на Отец Тимотей Янев, източно-католически енорийски свещеник при черквата „Успение Богородично" в София, и при стечение на множество верни, видни лица и представители на разните монахински и монашески Общества в София.

Новооснованият Кармелитски монастир от източно-славянско богослужение бе посветен на Св. Дух и под покровителството на Св. Тереза на Младенеца Исус. Монастирът ще получи като второ название: „Мария Посредница на всички благодати", когато прадникът ѝ ще се въведе в източния обред.

Подписани:

Кирил Куртев — Бриулски Епископ, Апостолически Администратор на католиците от източно-славянско богослужение в България.

С. Мария Ангелска — назначена Настоятелка

С. Мария Успенска — назначена Поднастоятелка[63].

С края на церемонията на 24 юни присъстващите напуснали вътрешните помещения; последен излязъл епископ Куртев и вратата на клаузурата била затворена — ритуалният жест на началото на скрития молитвен живот на Обществото и знакът за официалното основаване на Славянския Кармил в София.

Доброто начало било продължено с трудното дело по приспособяването на богослужебните текстове и практики към източно-славянския обряд; ако употребим сполучливо обобщаващия една друга подобна ситуация израз на отец П. Христов, доброто начало било продължено с усилия за „българизирането" на Кармил.

В усвояването в съвършенство на литургичния черковнославянски език и славянската литургика сестрите успели с ревностната помощ на отец Йордан Карамитров от Ордена на отците йезуити, духовникът, поканен в България от епископ Куртев, който вече бил помогнал много на Църквата при устройването на източно-славянската семинария и сам преподавал

[63]Пак там, 22-23. Правописът и разположението на текста е според вида му в ръкописа на отец Купен.

в нея. За приспособяването на Кармилитския правилник към източния обряд голяма помощ оказал новият апостолически делегат в България, монсеньор Мацоли; още в първото си посещение при сестрите на 8 юли 1835 г. той ги уверил, че Св. Отец не само благославял, но той желаел съществуването на славянския Кармил да бъде пример на другите манастири; същевременно Св. Отец определил първия славянски Кармил под покровителството на Малката Св. Тереза и по-късно като израз на това благоразположение той дори им изпратил частица от мощите на Малката светица. В отговор на писмо на апостолическия делегат, сам Св. Отец на 3 август 1935 г. определил директивите, които трябвало да бъдат спазвани в името на преуспяването на това начинание. Съгласно тях Източната Конгрегация ревизирала и приспособила правилата на Кармилския орден, както и конституцията на ордена, порядъка на служенето и на Часослова[64].

Скоро към малката общност на първите сестри се приобщават и български момичета, сестра Тереза Исусова (с мирско име Мара Дукова), сестра Мария Въплощенска (с мирско име Павлина Павлова), сестра Блажена Кръстна (с мирско име Здравка Бойчева) и др. Постъпването им в манастира предизвиква крайно недоброномерени и невъздържани реакции на родителско неразбиране, докачени тежки честолюбия или уязвени доктрини, изразени в безоснователни обвинения, изопачения и клевети, заплахи, съпроводени с шумна вестникарска кампания, целяща компрометирането на Католическата църква в България[65]. Непоколебимата им и ясно изявена

[64]Пак там, 24. .

[65]Румен Янков. Тайните зад стените на Кармелитския монастир в София. — Утро, 19. XII. 1937, № 8507; също: Утро, 21. XII. 1937, № 8508; също: Р. Янков. Модерното робство на XX век. — Утро, 21. XII. 1937, № 8508; Модерно робство. — Слово, 15. XII. 1937, № 236. С коментариите върху решението на Фериоза Пардова, Надежда Желязкова, Здравка генерал-Бойчева, Галинка Павлова, Милка Любенова, Дора Нисимова, Пенка Сиракова, Величка Георгиева, Здравка Николова да приемат католическо вероизповедание и някои от тях да постъпят в обществото на сестрите Кармилитки, кампанията в печата цели предизвикване правителствена анкета, която да изясни според вестникарските инсинуации незаконното му възникване. Отговорите на в. „Истина“ са: Нашата защита. Фрази, зад които не

позиция в защита на тяхната вяра и избор рязко пресича всичко това.

През 1940 г. Сестрите Кармилитки се установяват в свое място, в няколкото закупени от Църквата къщици за тях около черквата на Св. Франциск в София; в това дело помогнал твърде дон Франческо Галони, основателят на Италианския културен институт в България. Идеята му била къщиците около църквата с входове откъм улиците „Мусала" и „Чепино" („Асен Златаров") да бъдат свързани помежду си и така да се оформи истински манастирски комплекс. На 14 ноември 1940 г. била отслужена първата славянска св. Литургия от отец Карамитров в малкия вътрешен параклис на новото място на Сестрите, след него латинска литургия отслужил и дон Галони. На 25 декември с. г., Коледа, след тържествените коледни литургии, монсеньор Куртев извършил тържествения ритуал по поставяне на клаузурата[66].

Втората световна война внася промени в обичайния живот на сестрите; под заплаха от бомбардировките, разрушаващи българската столица от втората половина на 1943 г., мъничкото

стои съдържание. — Истина, 31. XII. 1937, № 687; и в същия брой „Нашата анкета". В тази анкета от отец Кирил Тосков, по повод обвиненията, че не могат да се приемат българки в католически ордени между другото се казва: „Политиката на католическата църква по този въпрос е ясна и установена. Върховната управа на тази църква винаги е настоявала да има местно национално духовенство, местни учители, монаси, монахини и пр. Тенденцията е нашата страна да има като владици, свещеници, монаси, монахини лица от български произход. Тази тенденция се схожда и със стремежите на българските родолюбци от некатолишко вероизповедание. Когато се попълни числото на монахините с българки, чужденките ще оставят на тях институтите и ще заминат за мисиите, гдето се чувства нужда от тях. Следователно, като приемат българки в ордена, началниците изпълняват нарежданията на Св. Отец, за да улеснят застъпването на местния елемент в завежданите от тях институти. Българските патриоти трябва да бъдат благодарни за това и да улесняват постъпването на български послушнички в институти, които са се оказали необходими за България, понеже съществуват от толкоз десетки години. Тия, които вдигат такъв голям шум в печата не знаят какво правят, защото действат в разрез с българските национални интереси."

[66]Отец Купен Михайлов. Записки за първия славянски Кармил в България..., 37-39.

им общежитие било евакуирано в Ямбол при сестрите облатки, където условията позволявали без особени сътресения те да следват съсредоточено точното изпълнение на своите обети. През пролетта на 1944 г. те се завърнали в своето полуразрушено софийско обиталище.

Последвалите години след тази дата са най-тежките в историята на първия славянски Кармил; изложеното на преследванията на комунистическия режим Общество неведнъж заставало изправено на границата на унищожението си; автобиографичните разкази на Сестрите представят в конкретен човешки план страданията и ужаса, които като цяло понасяла и преживявала Католическата църква в България, и които най-общо ще бъдат очертани в завършващите страници на тази книга. Кармил преодолял това време. След преживените изпитания източно-славянският Кармил ще пренесе в новото хилядолетие аскетическите начала, на които бил положен при своето основаване и мисията си, в името на която съществува.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На 23 септември 1944 г. вестник „Истина“ публикува следното съобщение: „Предстояща другарска среща. По случай учредяването на временния религиозно-просветен комитет и 1000-я брой на в. „Истина“, желателно е да си дадем другарска среща в гр. Пловдив на 29 и 30 октомври 1944 г. Поканват се всички католически енории от двата обреда да съобщят числото на делегатите си за обмена на мисли по създаване на местни Просветно-религиозни комитети при ОФ и за усъвършенстване на Добрия печат, а най-вече на в. „Истина“. Поканваме още нашите читатели по този случай преди отпечатването на 1000-я брой да ни пратят писмено мнението си по списването на седмичника ни. Приемат се смислени критики. Редакция, „Крали Марко“ 8. Пловдив“.[1]

Наложителността на проведената в уреченото време среща в протокола от нейните заседания се обяснява от „изключителните времена“; инициатор, пак според отбелязаното там, бил „един от мирските редактори на в. „Истина“ по това време[2]. И тъй като в самата редакция отец Дамян Гюлов, създателят и дългогодишен редактор и издател на вестника, оспорил подобно начинание, спорът бил отнесен към Апостолическия наместник на Софийско-Пловдивската епархия, монсеньор Иван Романов. В тия действително не само според протоколната фраза „изключителни“ времена, безпомощен пред свръхактивизацията на миряните, владиката потърсил мнението на видни пловдивски верни за разрешаване на редакционния спор. След две последователни заседания от средата на септември 1944 г., накрая било гласувано в полза на такава среща; епископ Романов трябвало да посочи дата и той определил 29 и 30 октомври 1944 г. Тогава бил учреден и „Временен религиозно-просветен комитет“ в Пловдив, от чието име се публикувало съобщението-покана от 23 с.м.

---

[1]Истина, 23. IX. 1944, № 997.

[2]Предполагам Славе Хаджийски.

Атмосферата на подготовката на срещата била тревожна и несигурна: известието за нея стигнало до поканените „десетина дни“ преди нейното начало „по официален път“, което именно ги и обезпокоило. „Официалните“ власти по това време направо не вдъхвали доверие на хората от католическата общност, та затова едни отклонили поканата, други не отвърнали, а трети окачествили намисленото като „опартизаняване на вярата“. При неяснотата на ситуацията подготовката вървяла редом с „тревожни и непроверени слухове“ по адрес на „дадени личности“, а „свръх всичко — пише протоколчикът — кризата и пътуването за някои представляваха нещо като мъченичество“[3].

Така или иначе на уречената дата се събрали мнозина. Сред йерарсите и представителите на общностите по места и дружества били протосингелът на източно-католическата митрополия архимандрит Климент Паскалев, пълномощник на възпрепятствания монсеньор Иван Гаруфалов; отец д-р Фортунат Бакалски, представител на западнокатолическата енория в София; пловдивските католици били представени от отец д-р Симеон Коков, предстоятел на капуцините в България, отец Пачов, отец Георги Гиев, както и управата на местните дружества „Вечен покой“ и „Мариини девойки“. Представени били селата Калояново и Житница, както и енориите от Ямбол и Свиленград; вярна на традиционната си затвореност Северната епархия не проводила делегати. Като представители на Отечествения фронт и „Агитпропа“ протоколът споменава някои си Слав Табаков и Стамат Киров.

Срещата открил епископ Романов с трогателни думи на упование в доброто, които на фона на последвалите събития и бъдещата му участ звучат трагично; след тях той предоставил думата на Георги Драгоев, подпредседател на Пловдивския религиозно-просветен католически комитет към ОФ. Последният заместван председателя д-р Тобия Ненов, който междувременно бил взет в запас (в последствие ще се проясни, че подобни чудати съвпадения никога не са случайни). Името на Драгоев се споменава за първи път на тази среща. В известието от 23 септември той не фигурира сред имената, посочени като

[3]Братската ни среща. Ярка проява на католическа дейност. — Истина, 6. XI. 1944 , № 1001.

членове; като председател на временния комитет тогава е посочен отец Дамян Гюлов. Явно между 23 септември и 29 октомври 1944 г. комитетът е успял да стане от временен постоянен, да промени своя състав и дори председателят му д-р Тобия Ненов да бъде взет в запас.

Подпредседателят прочел позив за създаването на Просветни католически комитети при ОФ навсякъде и пояснил пред събранието, че „...за да извоюват и защитят своите права на истински синове на българската земя оросена с католическа кръв, пловдивските католици основаха в рамките на ОФ един просветен комитет, който да ръководи просветно, нравствено и религиозното възпитание на млади и стари, учени и неуки, работници и работодатели“[4].

Позивът открил дебатите по темата; най-категорично и обосновано се противопоставил на това начинание архимандрит Климент Паскалев; според него комитетите, за създаването на които призовавал преждеговорившия, принуждавали духовенството и верните към несвойствени активности, далеч от същинския смисъл на католическия мирски апостолат; архимандритът държал строго на възможностите на старите католически дружества, съществуващи въз основа на отдавна установени принципи на отношенията им с ръководството на Католическата църква. След архимандрита отец Гюлов разкрил истината за образуването на Пловдивския комитет през септември: „Не може да се говори за налагане, за насилие — отбелязва старият радетел на Добрия католически печат — обаче отделни личности не се признават и са безсилни да отстоят правата си. Тук е първопричината за съществуването на Пловдивския просветен комитет. Трябваше да осигурим живота на вестника, да си набавим хартия. Не можеше да се действа освен чрез комитети. Затова основахме Просветен католически комитет и бе назначен от Негово Високопреосвещенство временен редакционен комитет.“[5] Неговото изказване показало ясно, че единственият начин да се продължи живота на вестник

[4]Пак там.

[5]Братската ни среща. Ярка проява на католическа дейност, Истина, 6. XI. 1944 , № 1001. Временният редакционен комитет съставяли отците Дамян Гюлов, Петър Аров, Камен Вичев и г-н Славе Хаджийски.

„Истина“ в навечерието на неговия хиляден брой бил възможен само чрез комитет, и то комитет към ОФ; като частно лице отец Гюлов не могъл да получава хартия, вече разпределяна „централно“.

Оттук обаче идело друго нещо: тъй като пловдивският просветно-католически комитет при ОФ държал в момента в зависимост вестник „Истина“, макар и все още тази зависимост да опирала само до снабдяването с хартия, занапред това положение заплашвало общокатолическия вестник да се превърне в тенденциозен лист на група, спекулираща с доверието на отец Дамян. Това е смисълът на една дълга реплика на архимандрит Паскалев, настояващ да се възобнови независимия Комитет за добрия печат, отговорен пред католическото духовенство и редакционен съвет, единствено отговорен пред комитета, както си било от години; истинският Комитет за добрия печат никога не е имал нужда да бъде „прикрепван“ някъде, още по-малко сега и то пък към ОФ. След откритото изявление на архимандрит Паскалев, демистифициращо попълзновенията на инициаторите на пловдивското събиране, окончателен отговор се наел да даде вездесъщият в тази среща Георги Драгоев, един от типичните хора на тия „изключителни“ времена: „...Някои — подхванал той — ги боли, че виждат ръководен комитет... Смятат ни за самозвани, а забравят, че няколко пъти ги поканихме да вземат участие в Учредителното събрание и те не благоволиха да се отзоват. Ако те не искат да работят, нека поне не пречат на тези, които желаят да работят. Защото не за власт, а за обществена, за католическа работа сме се събрали днес. Да не се повторят грешките на миналото — едни да творят, а други подмолно да рушат. Тежко и горко на тези, които злорадстват и се опитват да хвърлят пръте между колесницата на напредъка, истината и правдата. Тя ще ги премаже! Сплотени около църквата и ОФ ние ще се борим за повече светлина и по-добър живот за всички...“[6]

„Атмосферата на заседателната зала бе наелектризирана“, отбелязва водещият протокола и сред общото негодувание надделява трагикомично провикване на ямболския делегат, без съмнение съмишленик и поддръжник на подпредседателя на пловдивския религиозно-просветен комитет — „Да живее

[6]Пак там.

Исус Христос — Цар на Душите! Да живеят просветните католически комитети! Да живее народната власт, която ни осигури религиозна свобода!“[7]

Срещата не приема резолюция по обичайните процедури; онова, което се представя като заключителен документ има следния вид:

> Членовете на пловдивския комитет и делегатите от провинцията, след братска размяна на впечатленията си извлякоха по-важните поуки от срещата:
> 1) Желателно е всички католически общини да уредят местни католически просветни комитети, които да ръководят католическата дейност и да защитават всестранно интересите на католиците пред местната власт на Отечествения фронт.
> 2) От всички местни комитети да се излъчи общ католически просветен комитет при ОФ с постоянно присъствие в София, който да дава общи насоки за католическата дейност в България и защитава всестранно интересите на католиците пред Централната власт на ОФ.
> 3) Вестник „Истина“ е, и си остава общ седмичник на всички католици в България, без разлика на народности, обреди и съсловия. Местните комитети, както и общият католически просветен комитет са свободни да го изберат за орган. Те са длъжни да осигурят съществуването му и да го подкрепят.
> 4) За да бъде вестник „Истина“ общ католически орган, необходимо е да се образува общ редакционен и административен комитет при вестника.
> 5) Общо е желанието да се възобнови в най-скоро време дейността на „Добрия католически печат“, като се систематизира и разшири програмата му.
> Съзнавайки голямата полза от подобни католически срещи, всички вменяват в дълг на отговорните католически личности да уреждат по-често такива[8].

Без участниците да съзнават голямата ѝ полза, Пловдивската среща останала единствена и на нея не би се отделяло толкова място в тия завършващи книгата страници, ако случилото се в нея не повтаря един универсален сценарий, прилаган широко от

[7]Пак там.
[8]Истина, 22. XI. 1944, № 1002.

добиващата след Втората световна война тотална доминация над българския социален и стопански живот Българска работническа партия (комунисти). Става дума за вграждане на деструктивно ядро от близки на новата власт активисти в управителните равнища на традиционните политически партии и свободни обществени организации, което да породи алтернатива в насоките на тяхното дотогавашно развитие; разцепване и вътрешно противопостовяне на поддръжниците им, след което иде и тяхното пълно унищожение. Редом с Пловдивското събиране на католиците и случилото се там, от есента на същата 1944 г. най-усърдно върви процесът по произвеждане на отечественофронтовски подделения всред БРСДП, БЗНС, „Звено" и дрги по-големи или по-малки обществено-политически формирования[9]. В случая с католиците целта била да бъде активиран мирският елемент в Църквата, овладян в „религиозно-просветни комитети" и противопоставен на духовните йерарси. Останалото по-нататък след оспорването на техния авторитет вътре в самата Църква не е трудно да се отгадае.

Подобни надежди идели от изключително силната гражданска активизация на хората в България в тогавашното преживявано като превратно от всички време; политическите острастения след 9 септември стигат дотам, че един дописник на „Истина" даже предлага редом с нароилите се земсисти, ремсисти, социалисти и пр. да има и „хедисти", сиреч противодействащи им следовници на „християнска дейност"[10]! Масираната комунистическа пропаганда преобръща неузнаваемо публичния език; налаганата от нея обща политизация води до обезсмисляне на общоустановени понятия; ежедневното марксистко-ленинското нападение над ценностните ориентации, основани на вярата стига дотам, че един от влиятелните духовници в защита на засегнатите във верските си чувства католици бил принуден да излезе със статия, където да поясни очевидното, че „прогресивен елемент" едва ли може да бъде човек, чиито понятия за Бога са добити най-вече по митинги[11].

---

[9]М. Исусов. Политическите партии в България 1944-1948. С., 1978, 15 -191.

[10]Хедисти. — Истина, 12. V. 1945, № 1021.

[11]О. д-р П. Серийски. Що значи прогресивен елемент. — Истина, 25. X. 1945, № 1042.

Въпреки очакванията, при католиците инсценирането на вътрешен разрив не се случва. След още призиви да се създават и „прикрепват" към ОФ религиозно-просветни комитети, от началото на 1945 г. тази тема се изгубва, авторитетът на духовенството остава неоспорим и единението им в църквата неразтрогнато. Първият опит за взривяване на католическата църква „отдолу" остава безуспешен.

Това не означава, че преодолявайки първия натиск, Църквата се изолира и отчуждава от напреженията в българския обществен живот, който с всеки изминал ден след войната водел към остра конфронтацията на противостоящите идеи за българското бъдеще. В напрегнатата атмосфера на подготовка на изборите за Велико народно събрание през есента на 1946 г. вестник „Истина" публикува важна статия, която макар и авторска, подписана от отец д-р Петър Серийски, секретар на Софийско-Пловдивския апостолически наместник, може да бъде мислена без оглед обредните различия като обща позиция на Католическата църква в България спрямо насоките на развитие на страната след Втората световна война. Рубриките в статията формулират основните проблеми пред българското общество и представят отношението на Църквата към тях; така построен, текстът има програмно звучене:

Католическата църква и папата

...Католиците трябва да могат свободно да се сношават със своя върховен пастир...

Католическата църква и свободата на съвестта, словото и печата

...Католическата църква иска не да ѝ се даде, защото това е нейно свещено право, но да ѝ се признае, както ѝ се признава свободата на съвестта, чрез която всички католици, начело с владиците и свещениците, да могат свободно да вярват богооткровените истини, свободно да ги изповядват устно и писмено и свободно да изпълняват повелите на Бога и Църквата...

Католическата църква и отношенията ѝ с нейните последователи

...Католическата църква вярва в Бога и се бори с безбожието; вярва в един върховен морал санкциониран от Бога и се старае този морал и тези истини да бъдат познати и практикувани от

нейните чада. За това обаче, е необходимо свободно да може да се сношава със своите пасоми...

Въпросът за вероучението

...Католическата църква не одобрява премахването на вероучението от училищните предмети и отстраняване на свещеника от училището. Училищата и университетите са свидна рожба на Католическата църква... Нима в училището не се преподава всичко онова, което е красиво, нравствено, полезно, което издига човека и може да създаде от някое дете добър гражданин, добър баща и честен служител на държавата? Но какво по-красиво, по-нравствено и полезно издигане от вярата в Бога и в един върховен морал, в безсмъртието на човешката душа и в задгробния живот?

Католическите организации

...Католическата църква иска да живее... За това държи на своите религиозно-културни институти и благотворителни организации, в които свещениците могат да вземат живо участие, било в ръководното тяло, било като членове. Тези организации, от самия факт, че са католически, не могат да бъдат независими от църквата, или нещо повече, в разрез с католическите схващания. В противен случай те престават да бъдат католически и църквата отнема от тях своята благословия, както гражданската власт би забранила сдружения нагодени против нейните върховни интереси или против свободата на гражданите...

Католическата църква и социалните въпроси. Трудът и трудящите се.

...Социалният въпрос е стар колкото света и католическата църква всякога е полагала майчини грижи за по-бедните съсловия, особено за работниците. Тя зачита труда и го има за нещо свещено, благородно; тя счита и учи това във вероучението, което се изхвърля от училището — за непростим грях неизплатената заплата, заклеймява експлоататорите на работника, на когото сочи за идеален образец за подражание Богочовека Исуса Христа...

Католическата църква и частната собственост

... Католическата църква държи на частната собственост и на наследствените права, които права тя счита за присъщи

на човешката природа, и при това свещени, неприкосновени. Държавата може да ограничи по един справедлив правилник размера на печалбите и богатствата, но няма право да убива частната инициатива и частната собственост, от която се ражда благоденствието на една страна и щастието на семействата...

Католическата църква — заключава авторът — *винаги е давала на държавата своя скромен, но ценен принос за благоденствието на нашия народ. Защото със своята мисия тя цели най-благородното на земята: цели възобновяването на човешките души и сърца за да може така да представи и пред олтаря на Отечеството най-добрите и съвестни българи, които горда всякога да носят, отпечатани с огнени букви в своя ежедневен живот, двете най-свещени имена, като пътеводна звезда — имената Бог и Родина*[12].

Тази позиция обяснява последвалите преследвания срещу Католическата църква в България не само с атеизма на марксистко-ленинското учение; писаното по-горе заявява недвусмислено нейната принадлежност към защитниците на човешките права и индивидуалната неприкосновеност, демокрацията, свободната стопанска инициатива и либералната култура.

След подписването на Парижкия мир на 10 февруари 1947 г. комунистическият режим се почувствал освободен да предприеме последователни и систематични мерки по разбиването на вероизповедните общности и институциите им. На всяко от вероизповеданията се отреждало различно място в прехода към новото общество; в едно изказване от пролетта на 1947 г. заведущият дирекцията по изповеданията по това време Димитър Илиев излага синтезирано комунистическата политика по отношение на Българската православна църква като мост за сближението на българския народ с прогресивните народи от СССР и Югославия, в общата им борба срещу империализма[13]. Подобна позиция ясно определя макар и

[12]Истина, 27.X.1946, № 1086.

[13]Д. Калканджиева. Отношението на държавата към католическата църква в България (1944-1952). — В: Католическата духовна култура и нейното присъствие и влияние в България. С., 1992, с. 145.

неизказано пряко кръга на ония изповедни общности, които не способстват за подобно сближение като по презумпция принадлежащи в противниковия лагер; така че в преследването на католиците от края на 40-те и началото на 50-те години на XX век към непримиримостта на комунистическата идеология към вярата се добавят и конюнктурни политически основания.

В същото това време от началото на 1947 г. „Истина" публикува „Интервю с видния комунист Д-в". Защо името на видния комунист се изписва по този начин, остава неясно, но след прочитането на интервюто недвусмислено се разбира, че само един „Д-в" може да говори по това време по този начин — Георги Димитров. Казаното от него е важно не само с изразеното директно; то съдържа специфичните интонации на публичното говорене на тоталитарните вождове по неясната граница между насърчението, осъждането, обещанието и заплахата и поради представителния му за епохата характер, го представям изцяло:

Г-н Д-в, в качеството ви на известен общественик, молим вашето мнение по списването на в. „Истина".

- Седмичникът ви напоследък почна да се списва в желания и отредения от предназначението му дух и тон. Религиозната преса си има строго определена цел и зона. Отклони ли се, прекали ли, сама си подписва присъдата, смъртта...

Според вас, каква е ролята на религиозния печат?

- Както на Църквата, така и на религиозната преса предстои явна задача: ако не да се комунизира, то поне лека-полека да се демократизира. С други думи, Църквата и религиозната преса трябва да служат изключително на народа ни.

Според вас, що за учение е християнската религия?

- По произход, християнството е прогресивна доктрина, създадена предимно за бедните слоеве. То, както всяка религия, е рожба не на разума, а на чувствата. И както те са преходни, така и християнството ще си отиде. Кога ли? — Когато се премахне частната собственост, когато настъпи пълно равенство и благоденствие между всички. Бедните създават религията, или по точно — религията е създадена за бедните, за тяхна утеха, за утеха на онеправданите. Сиромасите, лишени *тук долу* от материални блага, бленуват да бъдат обезщетени поне там горе с душевни облаги... Верооснователите са напипали тази простоЧовешка

слабост, този пролетарен гъдъл и са надстроили сърдечните си надсгради...

Тогаз, християнството е ли враждебно, или полезно учение?

- Повтарям ви го, християнството е било напредничаво учение като протест на подтиснатите най-вече. С време обаче, буржоазията и духовенството са го нагласили като параван и трамплин, като предмостие за ненаситните си домогвания. От пролетарско учение, по-късно християнството удря напосоки, или по-точно, в пълен разрез, по стария друм на лицемерието и деспотизма. *Ето защо, не от неприязън към религията, а от омраза към религиозните изнудвачи и шарлатани* съветският режим предприе през октомврийската революция една необходима чистка, която *прочисти хростиянския олтар, превърнат в трибуна на реакцията.*

Как ви изглеждат католическите ни села?

- Католическите села са богати и будни, но с изключение на с. Генерал Николаево те са се свили в черупките си, те са нерешителни, някак неразположени към днешния възрожденски О. Ф. режим, по липса на тактика на местната управа или пък от страх да не им „откраднем вярата". Ако генералисимус Сталин беше враг на религията, той щеше ли да държи всеруския патриарх, щеше ли да заповяда да се издигат висши духовни училища? Ние не затворихме църквите, не ги превърнахме в обори, както ни клеветеше злонамерената пропаганда. Не само, че не ги затворихме, а отворихме нови църкви и семинарии. Ние комунистите, стига да поискаме, можем да се наложим, тъй като сме болшинство и в камарата и всякъде другаде. Ние можехме да си образуваме самостоятелно правителство; но все пак верни на дадената си другарска дума, ние предпочетохме О. Ф. за да се сплоти целия народ. Ние ще превземем калето отвътре, не по силата на насилието, а по пътя на личното самосъзнание... Не бива и няма да допуснем насилия на съвестта и на свободата. С тормоз не се печели, а се опропастява всяко дело.

Държавата ще ли се отдели от църквата?

- Раздялата е предстояща. Тя ще стане не изведнъж а постепенно, безболезнено. Отечественофронтовският режим няма да позволи църквата да рухне по липса на парични средства. Той ще я финансира, до известно време, ще субсидира в първо време не само православните, а и католическите и друговерните духовни

представители. Отечественофронтовският режим няма да бъде за едни майка а за други мащеха. Той ще вътвори пълно равноправие между всички вероизповедания. Отечественофронтовският режим няма да провъзгласи едната от тези Църкви да бъде господаруваща над колежките си. Няма да позволи предишните произволи, като да се събират данъци от католици и инославни, а православната църква да удря парсата от чужди пасоми... В кратце, между държавата и църквата ще настъпи развод — не, а раздяла, не смъртоносен удар, а живоносна операция...[14]

„Живоносната операция" не се забавя много; в началото на март 1949 г. влиза в сила специален Закон за изповеданията. В своя чл. 1 законът изразява декларативно гаранции за свободата на съвестта и на изповеданията, но при тяхното конкретизиране в законовия текст в последствие, става ясно, че духът, смисълът и буквата на този закон целят тъкмо противното.

Най-напред Законът може да бъде мислен като обобщение на всички консервативни призиви към „властта" от края на XIX век „да постави на място" инославните и иноверски „пропаганди"; неговият член 3 като изтъква, че Българската православна църква е традиционното изповедание на българския народ, и че е свързана с неговата история, изразява и надеждите, че „като такава, по форма, съдържание и дух, тя може да бъде народна демократична църква", надежди, които не се възлагат (и за щастие) на други изповедания.

Декларацията в чл. 2 на Закона за отделеност на религиозните общности от държавата не изключва прякото им управление от нейните „надлежни" структури и най-напред Министерството на външните работи и изповеданията, а тъкмо напротив, подчинява ги на тях изцяло. В чл. 9 и в чл. 12 на този Закон четем:

Чл. 9. Всяко вероизповедание има отговорно пред държавата ръководство. В устава на всяко изповедание се установяват управителните и представителните му органи и начинът на избирането или назначаването им.

Свещенослужителите на изповедания, които поддържат канонически отношения с чужбина, не могат да встъпят в длъжност, преди

[14]С. П. Хаджийски. Интервю с видния комунист Д-в. — Истина, 21. II. 1947. Курсивите в текста са по публикацията във вестника.

да бъдат утвърдени от министра на външните работи[15].

Чл. 12. Свещенослужители, както и всички други служители по ведомствата на изповеданията, които нарушават законите, обществения ред и добрите нрави, или работят против демократическите уредби на държавата, независимо от другата им отговорност, по предложение на министра на външните работи, могат да бъдат временно отстранени от длъжност или уволнени. Отстраняването от длъжност или уволнението се извършва незабавно от съответното ръководство на изповеданието, щом получи за това предложение от министра на външните работи. Ако свещенослужителят не бъде отстранен от изповедното ръководство, той се отстранява по административен ред[16].

Според Закона за изповеданията комунистическата държава поставя изцяло под свой контрол финансовите приходи и притежанията на изповеданията, налага строги ограничения или по-точно е да се каже забранява тяхната социална и просветна работа, с други думи забранява мирския апостолат, една от същностните изяви на Църквата, подтиска свободните изяви на верните, забранява свободното общуване с духовния център на католиците — Рим; с една дума Законът подготвя погрома над Католическата църква в България от началото на 50-те години:

Чл. 20. Образуването на дружества и организации с религиозно-нравствена цел, както и издаването на печатни произведения за религиозна просвета, се подчиняват на общите закони и на административните разпореждания.

Възпитанието и организирането на децата и младежта се извършва под собствените грижи на държавата и се намира извън кръга на дейност на изповеданията и техните свещенослужители.

Чл. 21. Изповеданията не могат да откриват болници, сиропиталища и други подобни заведения.

Заварените от закона такива заведения на изповеданията преминават под управлението на Министерството на народното здраве или Министерството на труда и социалните грижи, и движимите и недвижимите им имущества стават държавна собственост...

---

[15]Закон за изповеданията. — Държавен вестник, 1. III. 1949, № 48.

[16]Пак там.

Чл. 22. Изповеданията могат да поддържат връзки с изповедания, учреждения, организациии или официални лица, които имат седалището си или местожителството си извън пределите на страната, само с предварителното разрешение на министра на външните работи.

Чл. 23. Изповеданията или техните поделения (ордени, конгрегации, мисии и пр.), които имат седалище в чужбина, не могат да откриват в Народна република България свои поделения: мисии, ордени, благотворителни или други заведения; заварените такива се закриват в едномесечен срок от влизането в сила на настоящия закон.

Всички имущества на закритите с предходната алинея поделения..., преминават в собственост на държавата срещу справедливо обезщетение...[17]

Справедливото обезщетение спрямо католиците било турено в ход от началото на 50-те години. Масовите гонения срещу тях и ударите срещу Католическата църква в България от 1952 г. били предшествани от два процеса през 1950 г. срещу отците Дамян Гюлов, Роберт Прустов и помощник домакина на западно-католическата църква в София Стефан Цоков. В дознанието на столичното управление на МВР до Софийската прокуратура като основание за арестуването на основоположника на Добрия католически печат, 67-годишния отец Гюлов, се предявяват обвинения в „...престъпни връзки с лица от чуждо разузнаване, вдъхновяване дейността на Трайчо Костов и групата му и разгласяване на неверни клеветнически твърдения“[18]. Обвиненията срещу другите не се отличават с повече изобретателност. Отец Гюлов бил осъден на 12 години строг тъмничен затвор, 15 години лишаване от граждански права и конфискация на цялото му имущество. Следствието на другите се проточило чак до средата на 1952 г. Тогава отец Прустов получил 20, а Стефан Цоков 10 години. Имуществото и на двамата било конфискувано, а настояването им при обжалването срокът на следствието да се включи в срока на присъдата не било зачетено.

---

[17]Пак там.

[18]Жоро Цветков. Разпятието. Съдебната разправа с дейци на Католическата църква в България през 1952 г. С., 1994, с. 18.

При „закрити врати" през юни 1952 г. Пловдивският градски съд разгледал „подривното дело" на местния свещеник Йосиф Тончев. Отец Тончев бил осъден на смърт и екзекутиран в началото на 1953 г. По същото време на дългогодишен затвор бил осъден и отец Асен Чонков „за връзка с нелегална група горяни в Родопите"[19].

Съдебно-наказателната машина вече се задвижила и в края на юни и през юли 1952 г. били арестувани няколко десетки католически духовници и неколцина верни, елитът на Католическата църква в България, обвинени в противодържавна дейност като членове на „шпионската и заговорническа католическа организация". През август с. г. числото им надхвърляло 70 души.

Преследванията на Католическата църква и католиците в България могат да се схващат в по-широките рамки на неприязънта на комунистическите режими след Втората световна война към Запада, където Католическата църква пребивава единствено като „агент на империализма". Случилото се в началото на 50-те години в България е предшествано от разбиване на църковните йерархии и дезорганизиране общностите на униатските църкви най-напред в Югославия (1946), последвано от разтуряне на униатските църкви в Унгария (1946) и в Румъния (1948). След тях процеси били подбудени срещу висши йерарси и духовенството на Католическите църкви в Унгария (1949 и 1951), Чехословакия (1950, 1951 и 1952) и Полша (1950 и 1953)[20].

На 3 октомври 1952 г. съдът в България произнасъл следните присъди:

1. Камен Вичев, успенец, 55 годишен, осъден на смърт и пълна конфискация на имуществото.
2. Йосафат Шишков, успенец, 66 годишен, осъден на смърт и пълна конфискация на имуществото.
3. Павел Джиджов, успенец, 33 годишен, осъден на смърт и пълна конфискация на имуществото.
4. Монсеньор Евгений Босилков, Никополски епископ, пасионист, на 52 години, осъден на смърт и пълна конфискация на имуществото.

[19]Пак там, с. 33.
[20]Пак там, 44-45.

5. Петър Сарийски, конвентуалец, 40 годишен, осъден на 20 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
6. Мирослав Банчев, успенец, 53 годишен, осъден на 20 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
7. Петър Лавренов, мирски свещеник, 32 годишен, осъден на 15 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
8. Никола Барбов, мирски свещеник, 38 годишен, осъден на 15 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
9. Никола Сакъзов, осъден на 15 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
10. Георги Георгиев, осъден на 15 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
11. Климент Паскалев, архимандрит, 53 годишен, осъден на 15 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
12. Тодор Филков, осъден на 15 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
13. Лино Драганов, капуцин, 37 годишен, осъден на 14 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
14. Методий Стратиев, успенец, 36 годишен, осъден на 14 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
15. Купен Михайлов, мирски свещеник, 32 годишен, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
16. Стефан Николов Караджов, писател, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
17. Христофор Драгов, журналист, един от най-острите полемисти на в. „Истина“ от междувоенно време, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
18. Иван х. Петров, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
19. Самуил Джундрин, успенец, 31 годишен, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
20. Тимотей Зайков, 39 годишен, капуцин, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
21. Лъв Рончев, 37 годишен, капуцин,осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
22. Самуил Рончев, 39 годишен, капуцин, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
23. Лаврентий Стрехин, капуцин, 44 годишен, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.

24. Мариан Петков, капуцин, 44 годишен, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
25. Стефан Коков, осъден на 12 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
26. Антон Вълчев, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
27. Ефтими Манолов, успенец, 32 годишен, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
28. Горазд Куртев, успенец, 32 годишен, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
29. Рафаил Станев, капуцин, 41 годишен, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
30. Франц Нонов, капуцин, 35 годишен, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
31. Антон Карагьозов, мирски свещеник, на 62 години, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
32. Георги Митов, конвентуалец, 36 годишен, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
33. Стефан Гочев, мирски свещеник, 62 годишен, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
34. Георги Сарафов, осъден на 10 г. затвор и пълна конфискация на имуществото.
35. Димитър Заяков, осъден на 8 години затвор.
36. Храбър Марков, успенец, 31 годишен, осъден на 6 г. затвор.
37. Иван Станев, успенец, 31 годишен, осъден на 1 г. и 6 месеца затвор.
38. Славчо Сотиров, осъден на 1 г. и 6 месеца затвор.
39. Фортунат Бакалски, капуцин, починал по време на следствието.
40. Серафима Ангюшева, евхаристинка, осъдена на 5 години затвор.
41. Надежда Христофорова, осъдена на 3 години затвор.

През ноември същата 1952 г. бил проведен втори процес срещу 6 католически свещеници и трима миряни-католици, който наложил следните присъди:

1. Монсеньор Иван Романов, Софийско-Пловдивски епископ, на 74 години, осъден на 12 г. затвор[21].

[21]Непощаден от особените „методи“ на следствието, епископът умира на 12 февруари 1953 г.

2. Гаврил Беловеждов, мирски свещеник, осъден на 20 години затвор.
3. Стефан Мешков, възкресенец, осъден на 15 години затвор.
4. Игнати Христаков, мирски свещеник, осъден на 15 години затвор.
5. Рафаил Пеев, възкресенец, осъден на 10 години затвор.
6. Константин Патронов, възкресенец, осъден на 6 години затвор.

Редом с духовниците присъди получават и миряните д-р Петко Момчилов, осъден на смърт и златарите баща и син Янкови от Ямбол, получили тежки срокове тъмничен затвор.

Освен присъдите, множество свещеници, монаси и сестри от двата обряда били изпратени в т. нар. „трудово-възпитателни общежития" на принудителен труд; в действителност за известно време обществата на сестрите кармилитки и евхаристинки били разтурени.

На практика бил нанесен тежък удар върху преките водители на църквата и най-дейното поколение нейни строители, най-тежкият за времето на цялостното ѝ съществуване.

На 12 март 1953 г. бил издаден и таен указ № 88, по силата на който били конфискувани всички покрити и непокрити имоти, училища и социални учреждения на Католическата църква в България.

* * *

Преданието за историята на Католическата църква от Източен обряд в България носи в себе си две ясно изразени травматични места на паметта. Първото е свързано с Унията и последвалите след нея събития от началото на 60-те години на миналия век. Второто е съсредоточено във времето на процесите и ударите върху църквата от средата на XX-то столетие при комунизма.

Удивително е, но войните от 1912-1918 г., въпреки че последиците им са толкова тежки за Църквата, не са травматично място; определено те са един от центровете на паметта, но не болезнен; върху тях не съществува постоянно възобновяващ се дебат с разнопосочни мнения и никога не е съществувал

такъв. Травмата от войните мисля, че решително е преодоляна с началото на 30-те години.

По друг начин се развива добиването на отговор в преданието по събитията около учредяването на Църквата, съпроводено почти веднага с тежка криза; разрешението на „травмата от раждането". Травматичността тук иде от замисленото и непостигнато „обръщане" на българите като цяло към Рим, последвано от многобройни встъпвания и отстъпления. Върху успеха или неуспеха на Унията се дебатира непрестанно от 18 декември 1860 г. насетне и през първата половина на XX век, както вътре в общността, така и българската публичност с неприятелите на източните католици, че и след това: когато през 1962 г. във встъпителните думи на основното си съчинение по тази тема, цитирани и по-напред, патриарх Кирил пише, че „...6-7 хиляди униати не може да бъдат считани за голяма придобивка на едновековни усилия...", той досяга именно това травматично място. Едва 30-те години дават решение на този въпрос всред общността на източните католици. Тогава честването на присъединяването с Рим вече се е превърнало в част от празничния им календар[22]. По повод 75 години от Унията през 1935 г. вестник „Истина" публикува статия на д-р Михаил Иванов, където авторът намира, че 18/30 декември 1860 г. като повик за скъсване с гърците е „дата по-голяма в значението си, отколкото в последствията си". Д-р Иванов (Аксунов) пише: След отвличането на Соколски „...неуспехът на това съединение, поне в такива размери, в каквито го желаеха

[22]Д-р М. Иванов. Една забравена годишнина. — Истина, 17. XII. 1930, № 30. Авторът пише по този повод: „Тази дата се чества още от самото начало, традицията не се изостави и от Р. Попов в Одрин. Ние, по-младите помним още как всяка година в този ден в Епархиалната черква „Св. Илия" в Киршханата в Одрин, Хевронският епископ и апостолически наместник за българите католици в Тракия Михаил Петков, при стечение на всички българи католици и учебни заведения в града, отслужваше тържествената архиерейска служба по този случай... Дойдоха войните, католиците се пръснаха, празникът остана в забвение... Не е ли време да подновим старите обичаи, старите традиции и да извадим от забвение обичаят да празнуваме годишнината, в която нашите деди и бащи се присъединиха към Римската католическа църква... Старото поколение си отиде, след нас иде младото. То трябва да помни тази дата."

неговите ратници, доказа за лишен път, че *религията не може да бъде предмет на политиката* и като плод на едни вековни традиции, или придобита по едно вътрешно убеждение, не се поддава на компромиси за каквито и да било външни светски цели. Затова и от чисто религиозно гледище, това движение към Запад, това съединение с Римската църква не можеше да си пробие път навсякъде между широките маси на българския народ“[23]. Статията дава повод на Михаил Маджаров да публикува във в. „Мир“ отговор, чието внушение е изразено пряко в заглавието „Неуспех на униатството“. В завършека си Маджаров пита: „Не е ли време, униатите да се върнат към Българската православна църква?“[24] Отвръща един от упоменатите в трагичния списък от предишните страници д-р Хр. Ив. Драгов: „Г-н Маджаров има пълно право да прави религиозна пропаганда сред нас — българите-униати, които все пак сме християни, но ние не правим пропаганда, като държим на религиозните си убеждения, които ни са предадени от три поколения най-малко, защото както д-р М. Иванов, така и пишещият тия редове са униати не по една случайност, а тая вяра им е предадена от три поколения, т.е. дядовците и бабите им по баща и майка са били унияти и такова е останало и ще остане тяхното потомство, въпреки поканите да се върнат към Фенер. Sapienti sat!“[25]

Думите на д-р Драгов ответстват на общата насока в развитието на Църквата от това време — преодоляването на ранния прозелитски период и упование на вярата, основана на установените традиции в Католическата църква от източен обряд в България. Понятието „уния“ тогава престава да бъде ориентир в развитието на църквата; понятията „униатство“ и „униати“ губят определеността си на ярък идентификатор на общността; сам епископ Куртев в публичната си реч през декември 1937 г. по повод 750 години от възникването на Второто българско царство намира понятието „униати“

[23]Д-р М. Иванов. 75-годишнината от Унията. — Истина, № 36, 4. I. 1936. (Курсивът е на д-р. М.И.)

[24]М. Маджаров. Неуспех на униятството. — Мир, № 8645, 13. II. 1936.

[25]Хр. Драгов. Религия и политика. Българите унияти няма да се върнат към Фенер. — Истина, № 37, 22. II. 1937.

като „несвойствено“[26]. Защото мисленето на историята на Католическата църква от източен обряд през 30-те години вече надхвърля породилата я ситуация от 1860 г. Ако Унията е свързана със създаването ѝ, други обстоятелства определят изявите ѝ в следващите времена. Затова установените още от 60-те години на миналия век най-популярни определения „униати“ и особено „Униатска църква“ се виждат тогава като неадекватни на съдържанието на историческото развитие на Църквата и се приемат като реликтни, но съдържателно неточни определения.

Мисленето на историята на Католическата църква от източен обряд в общността на нейните верни днес е болезнено съсредоточено в събитията от средата на двадесетото столетие. За това време през последните десетина години се натрупват спомени, въвеждат се архивни свидетелства, сега се събира основата, по която в близко бъдеще ще стане възможно да се направи и специално изследване; обаче дебатът в общността на източните католици върху историята на Църквата и нейните жертви през годините на комунизма активно тече и по всичко изглежда, че ще продължи и в зарите на новото хилядолетие.

Значимостта и трагичните последици на тези събития често препречва отправения назад във времето поглед и затъмнява билото преди тях. Ако това изложение сполучи да подбуди съзнаването на голямото им място в един общ, много по-широк план на историята на Католическата църква в България, ако успее да посочи и изостри сетива и за други времена, ситуации и герои, то авторът би приел целта си за постигната.

* * *

Една монахиня от Обществото на сестрите Кармилитки като описва страданията си и понесеното от нея зло от комунизма в началото на 50-те години, завършва с тия разтърсващи думи:

> Когато погледна назад, мисля си така: тези хора, нашите гонители, толкова отдадени на един фалшив идеал, и които са готови на

[26]Сказката на Н. В. Пр. Кирил Куртев. — Истина, 31. XII. 1937, № 686.

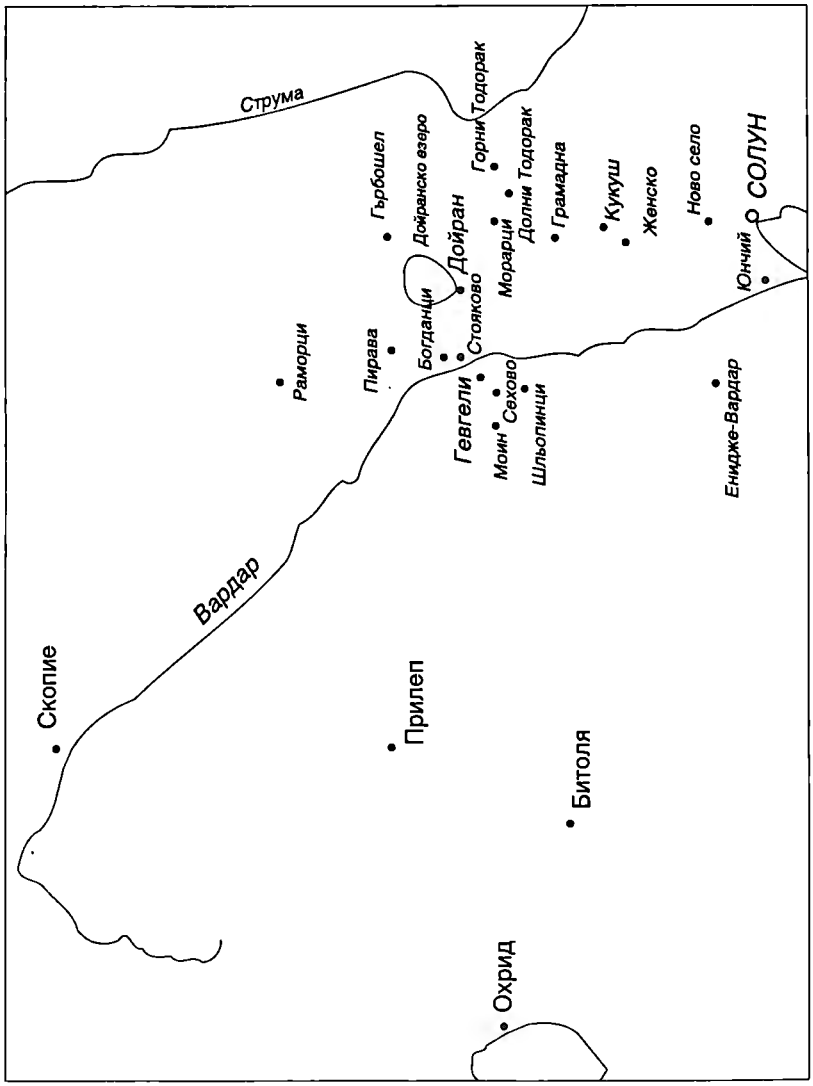
всичко, заради него, ако бяха получили светлините и благодатите, които всеки един от нас е получил, дали не биха, на наше място, станали вече светци? А докъде съм стигнала например аз? Мога само да се бия в гърдите, като митаря, и да повтарям, със сведени очи:

„Боже, бъди милостив към мене грешната!“

Но нека прибавя накрая, че всичко това, което се случи със нас, бе една голяма благодат от Бога, благодат на пречистване, като всичко бе ръководено от неговата Бащина Десница. Бог да бъде благословен на веки!

Трябва ли след тези думи да бъде казано нещо повече?

Селища на източните католици в пределите на Солунската и Одринската епархии, които се споменават в книгата



Казанлък
Тунджа
Сливен
Бургас
Зорница (Топузларе)
Стара Загора
Кавакли (Тополовград)
Пловдив
Марица
Урумбегли (Лесово)
М. Търново
Соуджак (Студена)
Дервишка могила
Ак-Бунар
ОДРИН
Арда
Покрован
Ортакьой (Ивайловград)
Кадь-кьой
Каяджик
Марица
Места
Софлу
Гюмюрджина

Главните градове в историята на католицизма в България и областите
с трайно установени селища на източните католици в пределите
на Османската империя до войните 1912–1918 г.
Дунав
Белград
Дунав
Никопол
Русе
Свищов
Ниш
Чипровци
Варна
В. Търново
Черно
София
Сливен
море
Казанлък
Бургас
Марица
Стара Загора
Тунджа
Скопие
Пловдив
М. Търново
Вардар
Одрин
Охрид
Прилеп
Места
Марица
Гюмюрджина
Цариград
Струма
Битоля
Солун
Егейско море
Мраморно море

Поселения на източните католици в пределите на българската държава между двете световни войни

Иван Еленков

Католическата църква от източен обряд в България от времето на нейното учредяване с присъединението на част от българския народ към Рим през 1860 г. до средата на XX в.

Българска, първо издание

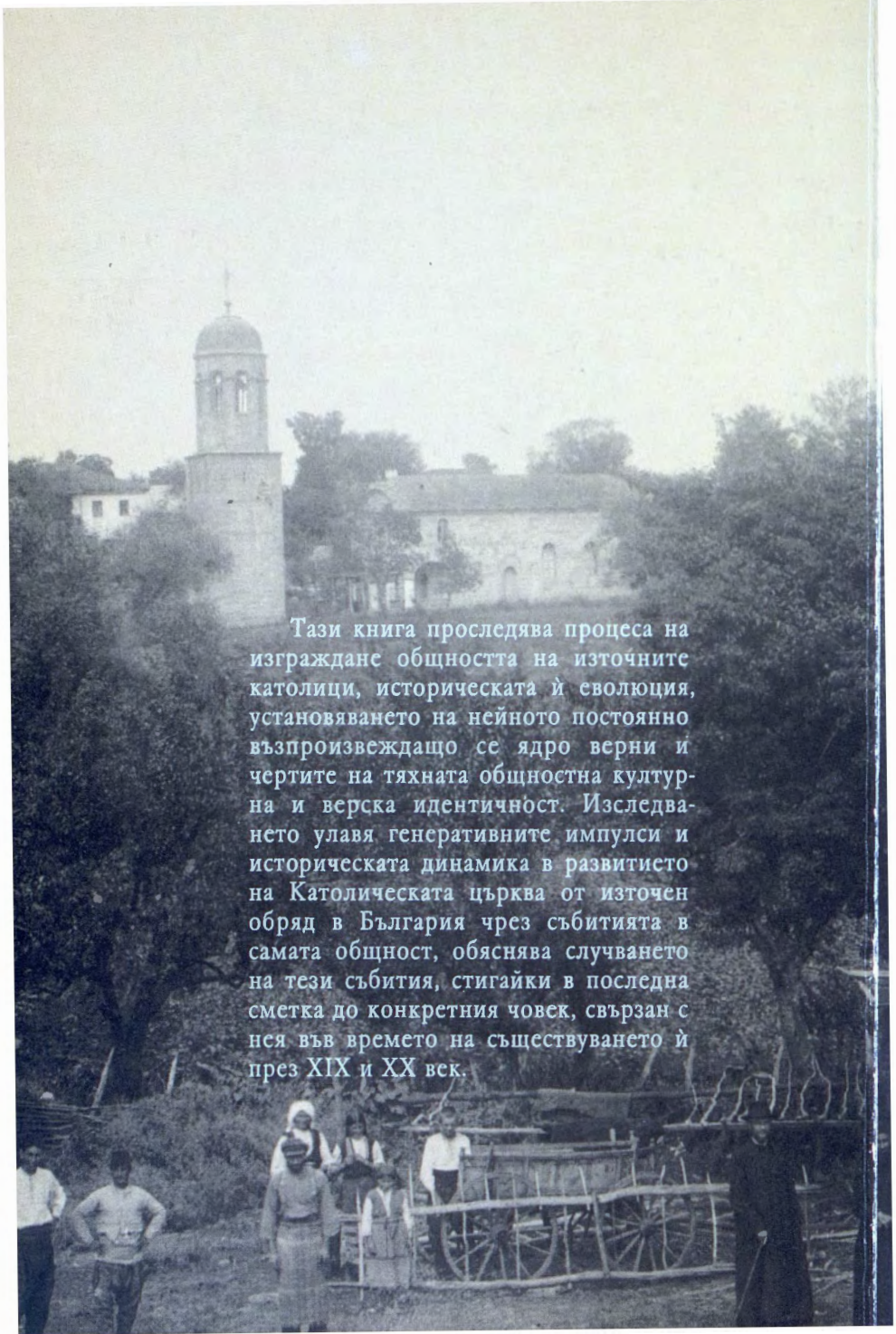
редактор **Миглена Куюмджиева**

формат **16/60/84**
обем **28 п. к.**

дадена за печат **април 2000**
излязла от печат **април 2000**

предпечат и печат **Издателство ЛИК**

Цена 9,90 лв.



Тази книга проследява процеса на изграждане общността на източните католици, историческата ѝ еволюция, установяването на нейното постоянно възпроизвеждащо се ядро верни и чертите на тяхната общностна културна и верска идентичност. Изследването улавя генеративните импулси и историческата динамика в развитието на Католическата църква от източен обряд в България чрез събитията в самата общност, обяснява случването на тези събития, стигайки в последна сметка до конкретния човек, свързан с нея във времето на съществуването ѝ през XIX и XX век.